

К. А. Панченко

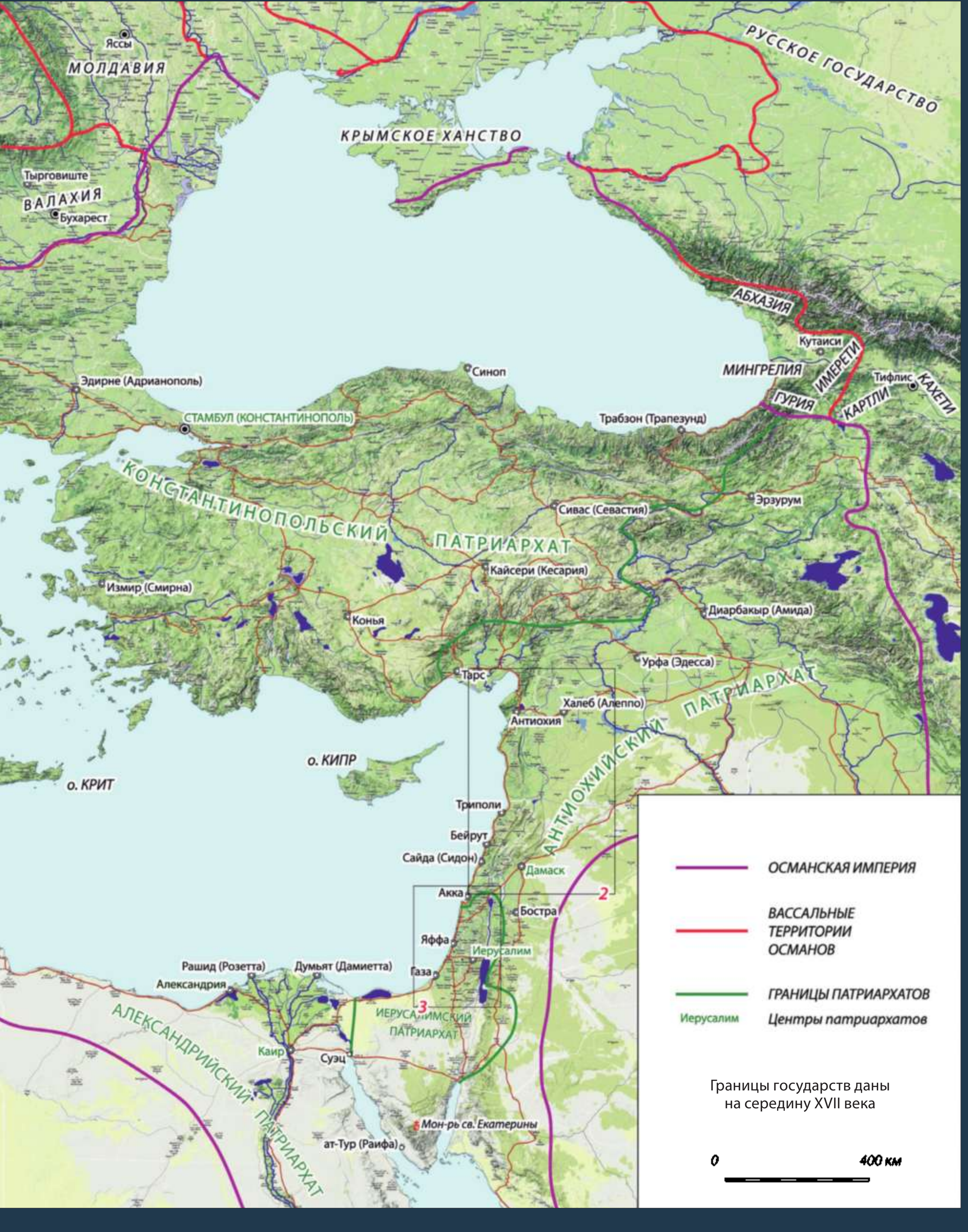
Ближневосточное Православие под османским владычеством

Первые три столетия

1516–1831

«Также и община наша и епископы наши и цари наши и весь наш народ, разделенный на четыре стороны света — греки, русские, грузины, валахи, сербы, молдаване, тюрки, арабы и другие — от времен св. апостолов и божественных отцов семи Вселенских соборов признают одну веру и одно исповедание и одну церковь и одно крещение... И все наши народы согласны в четырех краях вселенной единым словом и единым делом ... И мы не принимали исповедание и св. предание, которое в руках наших, от людей неизвестных, как другие иноземные общины… Но мы молимся со св. апостолами и 318 отцами [Никейского собора], их знамения сияют и чудеса от них явственны. И как можно нам изменить предание подобных святых отцов и последовать за людьми незнаемыми, не имеющими иного ремесла, кроме наблюдения звезд и изучения небесного свода?»

Ответ митрополита Анастасия ибн-Муджаллы папе римскому на предложение антиохийским христианам принять григорианский календарь, конец 1580-х гг.



Восточное Средиземноморье в Осмаснкую эпоху



C. A. PANCHENKO

The Middle Eastern Greek Orthodox Community under the Ottoman Domination

The First Three Centuries

1516–1831

Moscow «INDRIK» 2012

К. А. ПАНЧЕНКО

Ближневосточное Православие под османским владычеством

Первые три столетия
1516–1831

Ответственный редактор
профессор *С.А. Кириллина*



Москва «ИНДРИК» 2012

УДК 94(56)
ББК 63.3(0)4-5
П 16

Издание осуществлено
при поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(проект № 12-61-01405)

Панченко К. А.
Ближневосточное Православие под османским владычеством. Первые три столетия. 1516–1831 / Отв. редактор проф. С. А. Кириллина. — М.: Издательство «Индрик», 2012. — 656 с., илл.

ISBN 978-5-91674-226-8

Мир ближневосточного христианства почти забыт современным обществом. А между тем Христианский Восток — это часть той же Византийской цивилизации, к которой принадлежим и мы. Судьбы сиро-палестинского православия и России не раз тесно переплетались, в том числе и в те века, которым посвящена эта книга. Ближневосточное христианство, со времен Крестовых походов пребывавшее в упадке и оцепенении, в османскую эпоху пережило неожиданный расцвет – демографический взрыв, культурный подъем, активизацию внешнеполитических контактов. Книга рассматривает жизнь Православного Леванта XVI – нач. XIX в. в самых разных ракурсах и пытается понять те силы и закономерности, которые определяли его развитие.

ISBN 978-5-91674-226-8

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение 13

Глава I. Исторический контекст 19

Арабские завоевания. Христиане в халифате. **[19]** — *Гаснущая инерция византийской культуры (VII–VIII вв.).* **[21]** — *Первые Омейяды: «Византия после Византии».* **[23]** — *Поздние Омейяды: пресс тяжелеет.* **[27]** — *Культура мелькитов.* **[30]** — *Аббасидская революция.* **[33]** — *Первый кризис Христианского Востока.* **[35]** — *Темные века. Рождение новых этносов (IX–XI вв.).* **[38]** — *Арабизация.* **[40]** — *Гонения.* **[44]** — *«Византийская реконкиста»* **[46]** — *Христиане и Фатимиды.* **[48]** — *Византийская Антиохия.* **[51]** — *Первый Крестовый поход.* **[57]** — *Изгнание патриархов.* **[58]** — *Иерусалимское королевство.* **[61]** — *Антиохийское княжество.* **[64]** — *Междувластие (1187–1250 гг.).* **[66]** — *Монголы и мамлюки.* **[69]** — *Столетие гонений.* **[72]** — *Второй кризис Христианского Востока.* **[75]** — *Ближневосточное монашество мамлюкской эпохи.* **[78]** — *Мелькиты и Византия.* **[81]** — *Тень Запада.* **[89]** — *Промежуточный эпилог.* **[92]**

Глава II. Политический контекст 95

Османы и Православие: диалог начинается. **[95]** — *Система миллетов.* **[97]** — *Золотой век империи.* **[104]** — *Джелялийская смута. Эпопея Фахраддина Маана.* **[107]** — *Сепаратисты XVIII века.* **[110]** — *Греческое восстание. Империя на пороге реформ.* **[113]**

Глава III. География и демография 115

Климат и природа. **[115]** — *Историческая демография: критика источников.* **[118]** — *Два мегаполиса: христианский демографический взрыв.* **[121]** — *Горный Ливан: христианская резервация.* **[124]** — *Плато Каламун: исчезающая резервация.* **[126]** —

Бекаа и Центральная Сирия. [128] — *Северо-западное побережье.* [130] — *Окраины Антиохийского патриархата: север и юг.* [130] — *Административная структура Антиохийской церкви.* [132] — *Святой град.* [133] — *Вифлеем и округа: главный христианский анклав Палестины.* [136] — *Заиорданье: натиск Пустыни.* [138] — *Галилея.* [139] — *Христианские общины побережья: взлеты и падения.* [140] — *Епархии Иерусалимской церкви.* [142] — *Демографическая динамика и внутренние миграции.* [144]

Глава IV. Пастыри и паства 149

Социальная структура ближневосточного православия. [149] — *Сила слабых: родовые связи.* [151] — *Христианская региональная элита.* [155] — *Уровень жизни.* [157] — *Церковная экономика.* [158] — *Палестина: греки vs. арабы.* [162] — *Сербские монахи в Палестине.* [171] — *Грузинское присутствие в Святой Земле.* [179] — *Святогробцы: взгляд изнутри.* [183] — *Антиохийское духовенство.* [186] — *Епархиальные архиереи и региональные центры силы.* [190] — *Поместные соборы.* [194] — *Борьба региональных элит за лидерство.* [197]

Глава V. Монастыри и монашество 207

Вехи истории ближневосточного монашества. [207] — *Монастыри Иерусалима: вырождение?* [209] — *Монастыри Иерусалима: сколько их было?* [216] — *Лавра св. Саввы.* [218] — *Крестный монастырь.* [221] — *Прочие палестинские обители: хроника агонии.* [223] — *Святогробское братство: структура и устав.* [227] — *Моральный облик святогробцев.* [231] — *Кадровые резервы и центры силы в Братстве.* [233] — *Сирийские монастыри: источники.* [235] — *Сайданайская обитель.* [236] — *Другие обители Внутренней Сирии.* [242] — *Дейр аль-Баламанд.* [244] — *Горные монастыри над Бейрутом.* [251] — *Триполийская группа.* [254] — *Хаматура.* [257] — *Рас Баальбек и монастырь св. Георгия Хумейр.* [259] — *Прочие горные монастыри.* [261] — *Монастыри Антиохийского патриархата: ритмы развития.* [262] — *Сирийское монашество как социальная группа.* [264]

Глава VI. Государство в государстве 267

Маршруты паломничества. **[267]** — *Богомольцы у палестинских святынь.* **[276]** — *Румынские земли и Православный Восток.* **[284]** — *Общевосточные соборы.* **[290]** — *Взаимоотношения поместных церквей.* **[293]** — *Греки vs. арабы в Антиохийской церкви XVI–XVII вв.* **[298]** — *Греческая ксенократия в Дамаске.* **[304]**

Глава VII. Святые места 311

Христианские общины у мест поклонения. **[311]** — *Истоки конфликта: кто виноват?* **[315]** — *XVI век.* **[319]** — *Феофан и Паисий: греческий прорыв.* **[322]** — *Взлет и падение Досифея Нотары.* **[328]** — *XVIII век: маятник качается.* **[332]** — *Пожар храма Гроба Господня.* **[334]** — *Попытка осмысления.* **[339]**

Глава VIII. Внешние связи 345

Север–Юг: контакты завязываются. **[346]** — *Миссия Позднякова.* **[348]** — *Ближневосточная политика Федора Иоанновича.* **[351]** — *Годунов и Смута.* **[353]** — *Эпоха Феофана.* **[355]** — *Звездный час патриарха Паисия.* **[362]** — *Путешествие Макария.* **[369]** — *Тучи сгущаются.* **[373]** — *Дело Никона: Лигарид и Нектарий.* **[375]** — *Второе путешествие Макария.* **[379]** — *Эра Досифея.* **[384]** — *Грузинский вектор.* **[394]** — *Антиохийская активизация начала XVIII в.* **[404]** — *Украина и Православный Восток.* **[406]** — *Хрисанф: мир меняется.* **[407]** — *Анабиоз XVIII столетия.* **[412]** — *Парфений, непонятый союзник.* **[414]** — *Просители подаяния.* **[416]** — *Грузия и православный Левант в XVIII в.* **[420]** — *Вместо эпилога.* **[421]**

Глава IX. Католическая уния 423

Католическое присутствие в Леванте. **[423]** — *Антиохийская церковь и Ватикан: хроника контактов.* **[427]** — *XVII век: Объятия сжимаются.* **[432]** — *Точка возврата пройдена.* **[436]** — *Раскол.* **[443]** — *Халебский эпицентр.* **[447]** — *Битва за Халеб:*

финал. [453] — *Мелькитская униатская церковь.* [456] — *Бейрутский эпицентр.* [458] — *Последний бой.* [462] — *Почему побеждала уния? Униатская идентичность.* [465]

Глава X. Культура Православного Востока 473

Общий контекст. [473] — *Архитектура.* [475] — *Изобразительное искусство.* [480] — *Греческая литература в Палестине XVI – середины XVII в.* [489] — *Досифей Нотара.* [492] — *XVIII век.* [496] — *Плеяда историков.* [501] — *Библиотеки Св. земли.* [504] — *Православная Палестина: маргинальные субкультуры.* [505] — *Православные арабы XVI в.: Проторенессанс?* [507] — *Закат арамейской письменности.* [511] — *Мелькитский Ренессанс.* [512] — *Макарий аз-За‘им.* [514] — *Павел Алеппский.* [517] — *Культурная среда эпохи.* [522] — *XVIII век. Православие vs. уния: Узел завязывается.* [525] — *Конкуренция систем образования.* [531] — *Дуэль богословов.* [542] — *Дуэль летописцев.* [553] — *Дуэль типографий.* [561] — *Подведение итогов.* [568]

Заключение 571

Приложения 577

Именной указатель 585

Указатель географических и этнических названий 607

Библиография 627

Список сокращений 655

CONTENTS

Introduction 13

Ch. 1. A Historical Background 19

The Arabic Conquest. Christians in the Khalifat **[19]** — *Melting Byzantine Heritage (VII–VIII cent.)* **[21]** — *Early Umayyads: "Byzantium after Byzantium"* **[23]** — *Late Umayyads: Burden Grows Heavy* **[27]** — *The Melkite Culture* **[30]** — *The Abbasid Revolution* **[33]** — *The First Crisis of the Christian Orient* **[35]** — *Dark Ages. A Genesis of New Nations (IX–XI cent.)* **[38]** — *Arabization* **[40]** — *Persecutions* **[41]** — *The Byzantine Reconquest* **[46]** — *The Christians and Fatimids* **[48]** — *Byzantine Antioch* **[51]** — *The First Crusade* **[57]** — *Patriarchs Exiled* **[58]** — *Jerusalem Kingdom* **[61]** — *Antiochean Principality* **[64]** — *Interregnum (1187–1250)* **[66]** — *Mongols and Mamluks* **[69]** — *The Century of Repressions* **[72]** — *The Second Crisis of the Christian Orient* **[75]** — *The Middle Eastern Monasticism of the Mamluk Epoch* **[78]** — *A Shadow of the West* **[89]** — *An Intermediate Epilogue* **[92]**

Ch. 2. A Political Background 95

The Ottomans and the Greek Orthodox Church: the Beginning of the Dialogue **[95]** — *The Millet System* **[97]** — *A Golden Age of the Empire* **[104]** — *Jelali Crisis. Fakhraddin Maan* **[107]** — *Separatists of the XVIIIth Century* **[110]** — *The Greek Uprising. The Empire on the Eve of Reforms* **[113]**

Ch. 3. Geography and Demography 115

The Climate and the Nature **[115]** — *A Historical Demography: Analyzing Sources* **[118]** — *Two Mega Policies: a Christian Demographical Boom* **[121]** — *Mount Lebanon: a Christian Reservation* **[124]** — *Calamun Plateau: Disappearing Reservation* **[126]** — *Bekaa Valley and Central Syria* **[128]** — *North-Western Coast* **[130]** —

The Borderlands of the Antiochean Patriarchate: the North and the South [130] — *An Administrative Structure of the Antiochean Patriarchate* [132] — *Jerusalem* [133] — *Bethlehem and Its Neighborhoods: the Main Christian Enclave of Palestine* [136] — *Trans-Jordan: a Pressure of the Desert* [138] — *Galilee* [139] — *Christian Communities of the Coast: Rises and Falls* [140] — *Bishoprics of the Jerusalem Church* [142] — *Demographical Processes and Internal Migrations* [144].

Ch. 4. Shepherds and Flock . . . .

A Social Structure of the Middle Eastern Orthodox Community [149] — *A Power of Weakness: Tribal Ties* [151] — *The Christian Local Elites* [155] — *A Level of Life* [157] — *The Church Economy* [158] — *Palestine: Greeks vs. Arabs* [162] — *Serbian Monks in Palestine* [171] — *Georgian Presence in the Holy Land* [179] — *The Brotherhood of the Holy Sepulcher: an Inside View* [183] — *The Antiochean Clergy* [186] — *The Bishops and Local Centers of Power* [190] — *The Church Councils* [194] — *A Rivalry of the Local Elites* [197].

Ch. 5. Monks and Monasteries . . . .

A History of the Middle Eastern Monasticism [207] — *Jerusalem Monasteries: Decadence?* [209] — *Jerusalem Monasteries: How Many?* [216] — *St. Saba's Monastery* [218] — *The Holy Cross Monastery* [221] — *Other Palestinian Convents: a Chronicle of Agony* [223] — *The Brotherhood of the Holy Sepulcher: Structure and Regulations* [227] — *A Moral Condition of the Monks* [231] — *Recruitment and Centers of Influence of the Brotherhood* [233] — *Sources on Syrian Monasteries* [235] — *Saidnaya Convent* [236] — *Other Monasteries of Interior Syria* [242] — *Deir al-Balamand* [244] — *Highland Monasteries around Beyrut* [251] — *Tripoli Group* [254] — *Hamatura* [257] — *Ras Baalbak and St. George Humeyr* [259] — *Other Highland Monasteries* [261] — *The Antiochean Patriarchate's Monasteries: Rhythms of Development* [262] — *Antiochean Monks as a Social Group* [264].

Ch. 6. The State within the State . . . .

Pilgrimage Routs [267] — *Pilgrims and the Palestinian Holy Sites* [276] — *Romanian Lands and the Orthodox Orient* [284] — *Regional Church Councils* [290] — *Mutual Relations of the Middle Eastern Churches* [293] — *Greeks vs. Arabs in the Antiochean Church in the XVIth and XVIIth Centuries* [298] — *The Greek Hegemony in Damascus* [304].

Ch. 7. The Holy Sites 311

Christian Communities around the Holy Places [311] — *Roots of the Conflict: Who Was Guilty?* [315] — *The XVIth Century* [319] — *Theophanous and Paisius: a Greek Triumph* [322] — *Rise and Fall of Dosipheus Notara* [328] — *The XVIIIth Century: a Shifting Balance* [332] — *The Fire of the Church of the Holy Sepulcher* [334] — *An Attempt of an Interpretation* [339].

Ch. 8. The Foreign Affairs 345

The North and the South: Beginning of Contacts [346] — *Vasiliy Pozniakov's Mission* [348] — *A Middle Eastern Policy of Tsar Feodor Ioannovitch* [351] — *Godunov and the Early XVIIth Century Crisis* [353] — *The Age of Theophanous* [355] — *Paisius at the Zenith of His Glory* [362] — *The Journey of Macarius* [369] — *Increasing Troubles* [373] — *The Case of Nikon: Positions of Ligaridis and Nectarius* [375] — *The Second Journey of Macarius* [379] — *The Epoch of Dositheus* [384] — *The Georgian Direction* [394] — *An Antiochean Activity of the Early XVIIIth Century* [404] — *Ukraine and the Orthodox Orient* [406] — *Chrysanthus: the World is Changing* [407] — *A Lethargy of the XVIIIth Century* [412] — *Parphenius, a Neglected Ally* [414] — *Alms Beggars* [416] — *Georgia and the Orthodox Levant in the XVIIIth Century: The Strengthening* [420] — *An Epilogue* [421].

Ch. 9. The Catholic Unia 423

The Catholic Presence in Levant [423] — *Rome and the Antiochean Church: the Chronicle of Contacts* [427] — *The XVIIth Century. The Strengthening of the Ties* [432] — *No Way Back* [436] —

The Schism [443] — *The Epicenter of Aleppo* [447] — *The Struggle for Aleppo: the Finale* [453] — *The Melkite Catholic Church* [456] — *The Epicenter of Beyrut* [458] — *The Last Battle* [462] — *Why the Unia Have Won? An Uniate Identity* [465].

Ch. 10. A Culture of the Orthodox Orient 473

A General Background [473] — *The Architecture* [475] — *The Fine Arts* [480] — *The Greek Literature in Palestine (XVIth and Mid XVIIth Centuries)* [489] — *Dositheus Notara* [492] — *The XVIIIth Century* [496] — *Historians* [501] — *Bibliothecas of the Holy Land* [504] — *The Marginal Subcultures of the Orthodox Palestine* [505] — *The Orthodox Arabs of the XVIth Century: Protorenaissance?* [507] — *A Decline of the Aramaic Literature* [511] — *The Melkite Renaissance* [512] — *Macarius al-Za'im* [514] — *Paul of Aleppo* [517] — *The Cultural Atmosphere of Their Epoch* [522] — *The XVIIIth Century. The Orthodoxy vs. the Unia: Beginning of the Struggle* [525] — *A Competition of the Educational Systems* [531] — *A Competition of Theologians* [542] — *A Competition of Historians* [553] — *A Competition of the Printing Presses* [561] — *An Analysis* [568].

Conclusion 571

Appendixes 577

Index of names 585

Index of geographic and ethnic names 607

Bibliography 627

List of Abbreviations 655

ВВЕДЕНИЕ

На протяжении последних двух десятилетий в культурный кругозор общества все более возвращается забытый мир Христианского Востока – целое созвездие ярких и почти исчезнувших ныне культур христианских народов Передней Азии и Северо-Восточной Африки[1].

Важное место в ряду этих сообществ занимают православные арабы сиро-палестинского региона, потомки древнего арамейского населения Ближнего Востока, сохранившие свою особую культуру и идентичность, несмотря на пребывание на протяжении почти полутора тысяч лет в доминирующем мусульманском окружении. Судьбы православия в Сирии и Палестине – от арабского завоевания VII в. вплоть до настоящего времени – во многом еще остаются белым пятном в отечественной историографии[2]. В то же время именно российскую науку, столь много сделавшую в прошлом для изучения Христианского Востока, и ныне, как кажется, должна была бы в первую очередь интересовать история арабского православия, поскольку Россия и православные общины Леванта восходят к одной – Византийской, или Восточнохристианской – цивилизации и судьбы наших народов на протяжении столетий не раз тесно переплетались – и в XVII и в XIX вв.

1 В широком смысле понятие Христианский Восток включает в себя все православные и нехалкидонские церкви. Мы используем этот термин в более узком значении, принятом в отечественной и, отчасти, в зарубежной науке: он подразумевает восточнохристианские культуры за вычетом их греческой и славянской составляющих. То есть, Христианский Восток – это существующие и исчезнувшие церкви Передней и Центральной Азии, Северо-Восточной Африки, Кавказа: культуры сирийцев, доисламских арабов-христиан, коптов, эфиопов, нубийцев, армян, грузин, согдийцев, христианизированных тюрок, христиан Малабарского берега Индии и др. В Средние века христиане Египта, Сирии и Месопотамии были в той или иной степени арабизированы, что позволяет условно объединить их под именем арабов-христиан. Как синоним этому термину мы употребляем понятие «ближневосточные христиане».

2 Исключение составляет, пожалуй, период второй трети XIX – начала XX в., время активного российского присутствия на Ближнем Востоке, оставившее по себе большой объем документальных свидетельств, неизменно привлекающих отечественных исследователей.

Ученых, обращавшихся к истории Христианского Востока, всегда привлекали ранние ее этапы, первые шаги христианской проповеди в Сирии и Иране, подвижники и мученики, книжники и богословы времен поздней Римской империи или Вселенских соборов, расцвет ближневосточного христианства в эпоху арабского халифата. Куда меньше написано о Позднем Средневековье и Раннем Новом времени, которое воспринимается многими исследователями как период глубочайшего упадка христианских народов Востока. Тем интереснее обращаться к таким «темным векам»: они таят в себе самые неожиданные открытия. Годы упадка и вырождения того или иного народа достойны изучения не меньше, чем время его расцвета. Для правильного понимания истории любой цивилизации следует в равной мере знать все этапы ее жизненного пути. Кроме того, в первые века османского владычества ближневосточные православные христиане отнюдь не прозябали на обочине истории. Напротив, они пережили явственный культурный и, с оговорками, демографический и политический подъем, достойный самого пристального изучения.

История арабского православия – это, конечно, не только и не столько хроника церковной жизни и не богословские трактаты, оставленные учеными монахами. История каждой из ближневосточных церквей – это на 90 % история того народа, который она объединяет. В условиях когда православные общины Леванта не имели своей государственности и аристократии, церковь взяла на себя роль культурного, общественно-политического и, отчасти, экономического средоточия жизни арабов-христиан. Тем самым, история православной церкви в Большой Сирии[3] далеко выходит за рамки чисто религиозных событий и вбирает в себя элементы культурологии, геополитики, исторической этнографии, дипломатии, социологии, динамику военно-политических столкновений и перипетии межэтнических контактов, иными словами, весь жизненный путь арабо-христианского субэтноса.

В настоящей работе автор стремился дать максимально полную картину самых разных сторон жизни ближневосточного православия в османскую эпоху, обрисовать его демографические показатели, этносоциальные структуры и процессы, проходившие в его среде, в частности характер греко-арабских отношений в ближневосточных церквях, показать взаимодействие православных Сирии и Палестины со своими единоверцами внутри

3 Большая Сирия (араб. *Биляд аш-Шам*) – географическое понятие, включающее западную часть Благодатного Полумесяца с прилегающими землями Сирийской пустыни, то есть территории современных Сирии, Ливана, Израиля, ПНА и Иордании.

и вне Османской империи, сосуществование с иными христианскими исповеданиями и османской властью. Особое внимание уделено теме раскола ближневосточного православия в XVIII в. и выделения из Антиохийского патриархата Мелькитской униатской церкви. В работе рассмотрены также основные линии развития материальной и духовной культуры Православного Востока.

Следует оговориться, что, употребляя термины «Православный Восток» и «ближневосточное православие», мы имеем в виду, в географическом смысле, Египет, Большую Сирию и Восточную Анатолию, то есть территории Иерусалимского, Антиохийского и Александрийского патриархатов. В то же время основное внимание в монографии уделено первым двум из названных поместных церквей. Из рассмотрения исключен Александрийский патриархат ввиду того, что местная православная церковь находилась в полном упадке и насчитывала едва ли несколько тысяч прихожан, половину из которых составляли приезжие греки. Лишь в отдельных случаях мы упоминаем Синайский монастырь св. Екатерины, чья история в османскую эпоху относится едва ли не больше к неоэллинистике, чем к востоковедению.

Четырехсотлетний период османского владычества на Арабском Востоке (1516–1918 гг.) зримо разделяется на две части. Первую составляют XVI–XVIII вв., эпоха возвышения Блистательной Порты, апогея османского могущества и начала его упадка, когда империя, еще оставаясь независимым государством, строила отношения со своими этноконфессиональными меньшинствами, исходя из собственных представлений и интересов. Сам же Христианский Восток, хотя и испытывал определенные влияния, исходившие со стороны Западной Европы, в целом сохранял традиционный жизненный уклад и развивался под воздействием внутренних (точнее, внутриимперских) импульсов. Второй период – XIX – начало XX в., время кардинальных реформ во всех областях жизни Османской Турции, в том числе в сфере межконфессиональных отношений, которые стали во многом определяться европейской дипломатией, то есть приобрели совсем иную природу. Западное и российское влияние на Ближнем Востоке обрело более мощный характер и способствовало радикальной трансформации христианских общин региона, распространению в их среде секулярных и националистических воззрений, формированию новых моделей идентичности. Границей между этими эпохами для Леванта является, несомненно, 1831 г., ознаменовавшийся египетским вторжением в Сирию. Настоящая работа посвящена первому из данных периодов, временному отрезку 1516–1831 гг.

Османская эпоха в истории ближневосточного православия достаточно хорошо отражена в источниках. Ряд летописей был создан в среде

греческого клира Иерусалимского патриархата, а также арабских книжников Антиохийской церкви. Историографическая традиция палестинских греков, восходящая к трудам патриарха Досифея (1669–1707 гг.)[4], была продолжена в XVIII в. сочинениями патриархов Хрисанфа (1707–1731 гг.) и Парфения (1737–1766 гг.), а в начале XIX в. пережила настоящий расцвет, связанный с именами Максима Симского († после 1810 г.), Прокопия Назианзина (1776–1822), Неофита Кипрского († после 1844 г.) и др. Летописание православных арабов было воссоздано в XVII в. усилиями антиохийского патриарха Макария (1647–1672 гг.) и его сына архидиакона Павла Алеппского (1627–1669). В следующем столетии летописную традицию продолжили дамасский священник Михаил Брейк († после 1781 г.) и ряд анонимных авторов, чьи сочинения вошли в состав компилятивной Бейрутской летописи Абдаллаха Трада (1824 г.)[5]. Сюда же следует добавить географическую литературу арабов-христиан, описания путешествий и чужих стран. Центральное место среди трудов этого рода принадлежит, бесспорно, грандиозному сочинению Павла Алеппского «Путешествие Макария» о поездке в Россию в середине XVII в. антиохийского патриарха.

Наряду с православными летописями немалое значение имеют исторические сочинения арабов-униатов: анонимная хроника 1782–1840 гг. «История событий в Сирии и Ливане», летописи халебца Ни‘мы ибн аль-хури Тумы (середина XVIII в.) и ливанского монаха Ханании аль-Мунайира (1756 – после 1830).

Сохранился значительный объем различных официальных документов восточных патриархов, прежде всего их переписка с главами других поместных церквей и иностранных государств. Часть этих материалов в разное время была опубликована. Наряду с ними в работе были задействованы неизданные документы из фондов Российского государственного архива древних актов (РГАДА), Архива внешней политики Российской империи (АВПРИ) и др. Автор обращался также к арабо-христианским рукописям из собраний Института восточных рукописей РАН и Российской Национальной библиотеки (С.-Петербург). Особый интерес в контексте исследуемой проблематики представляют колофоны арабских рукописных книг XVI – начала XIX в., оставленные переписчиками, владельцами и читателями на полях манускриптов. Эти записи, как правило, приводятся в каталогах различных рукописных собраний, которые также были использованы в настоящей работе.

4 Даты в скобках после имени человека означают время его жизни. В случае, если речь идет о годах правления, нахождения на должности и т. п., после цифр ставится «гг.».

5 См. подробнее обо всех упомянутых авторах в главе X настоящей монографии.

В XVI–XVIII вв. Ближний Восток посетил целый ряд паломников, путешественников и ученых, оставивших разные по объему и ценности описания своих странствий, где содержится информация по этноконфессиональной ситуации, топографии и экономике региона. Из произведений отечественных авторов первоочередного упоминания заслуживают тексты Василия Познякова (1559–1560 гг.), Арсения Суханова (1651–1652 гг.), Ивана Лукьянова (1701 г.), Василия Григоровича-Барского (1720-е гг.), Мелетия (1794 г.), Порфирия Успенского (1840-е гг.). Среди сочинений европейских путешественников наиболее информативными представляются записки польского аристократа Николая Радзивила (1583 г.), английского коммерсанта Генри Маундрела (1697 г.), французского академика Константэна-Франсуа Шасбёфа, писавшего под псевдонимом Вольней (1783–1784 гг.).

Автор приносит огромную благодарность всем тем, кто своими советами и пожеланиями способствовал созданию этой книги. В первую очередь это относится к директору ИСАА МГУ М.С. Мейеру, которому автор глубоко признателен за его многолетнюю поддержку и внимание и неоценимую помощь в работе над монографией. Особые слова благодарности хочется высказать Ф.М. Ацамба, проявлявшей неизменный интерес к научным изысканиям автора и обогатившей их множеством ценных замечаний. На промежуточных этапах работы над монографией много важных советов и наблюдений было высказано Т.А. Коняшкиной и Т.Ю. Кобищановым, что позволило существенно скорректировать и дополнить ряд сюжетов, затронутых в исследовании. Автор равным образом благодарен Л.О. Башелеишвили, В.В. Орлову, Д.Р. Жантиеву, Г.Г. Косачу, Д.А. Морозову, Ю.Н. Емельянову, С.А. Французову за критические замечания и содействие в ознакомлении с рядом источников. В работе над отдельными темами монографии, находящимися на стыке востоковедения и византинистики (неоэллинистики) или славистики, автор пользовался бескорыстной помощью и содействием специалистов в указанных областях Б.Л. Фонкича и В.Г. Ченцовой, а также П.В. Кузенкова, Т.А. Опариной. В высшей степени плодотворным было сотрудничество с зарубежными коллегами, и в первую очередь многолетнее общение с ведущим европейским специалистом по истории православных арабов османской эпохи Карстеном-Михаэлем Валбинером, а также с Хилари Килпатрик, Иоаной Феодоров, Суад Слим, Херманом Тойле, Амноном Коэном, Николаем Сериковым. Автор также приносит благодарность за неизменное доброжелательное внимание сотрудникам библиотек и архивов Москвы и С.-Петербурга и всем, кто принимал участие в редакционно-издательской работе при подготовке монографии к печати. Эта работа никогда бы не увидела свет без каждодневной поддержки и внимания моих родителей

Галины Тихоновны и Александра Ивановича Панченко. И, наконец, хотелось бы выразить особую признательность моему учителю С.А. Кириллиной, ибо благодаря ее энергии, помощи, наставническому труду стало возможным не только появление этой монографии, но и само становление автора как ученого-историка.

ГЛАВА I

ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ. ПРАВОСЛАВНЫЙ ВОСТОК ПОД МУСУЛЬМАНСКИМ ВЛАДЫЧЕСТВОМ В VI–XV ВЕКАХ

> Не плачу о мирском царе… а плачу я и рыдаю о верующем народе, о том, как презрел Свою паству Всевышний, держащий на Своей ладони весь мир, и покинул Он Свой народ за его грехи.
>
> *Антиох Стратиг. 631 г.*

Арабские завоевания. Христиане в халифате

Седьмое столетие, время великих арабских завоеваний, стало самым драматическим рубежом в истории Христианского Востока. Границы цивилизаций, незыблемые семь веков, были сметены за девять лет. Глобальный кризис античной цивилизации – депопуляция, деурбанизация, упадок экономики и культуры, усугубленные эпидемиями чумы и стихийными бедствиями VI в., – предопределил неспособность Византийского государства противостоять арабскому вторжению. Амбициозное правление Юстиниана подорвало последние силы империи. Кратковременный успех иранских завоеваний начала VII в. продемонстрировал военно-политическую слабость Византии. Персидская оккупация нанесла сильный удар по позициям греко-римской культуры и христианской церкви, привела к расстройству административно-хозяйственных структур Ближнего Востока. В противоборстве с Ираном империя полностью истощила свои военные и экономические ресурсы. Духовное единство государства было подорвано церковным расколом, противостоянием православия и монофизитства, и двухвековыми тщетными попытками его преодоления. Арамейский и коптский Восток – оплот монофизитства – тяготился властью константинопольских базилевсов. Попытка императора Ираклия примирить враждующие исповедания на основе компромиссной монофелитской доктрины только ухудшила ситуацию, оттолкнув от императора часть православных. В результате мусульмане, вторгшиеся в Палестину, не встретили серьезного сопротивления со стороны армии и населения.

Арабские отряды впервые пересекли византийские границы в конце 633 г., а уже к 639 г. арабы завоевали Сирию и стояли на краю Анатолийского плато, в 642 г. византийская армия оставила Египет. Византия потеряла половину своей территории, под власть ислама перешли земли, населенные миллионами христиан, их Святые места, самые знаменитые монастыри и патриаршие престолы[1].

1 Об арабских завоеваниях и реакции на них населения Ближнего Востока см.: *Большаков О.Г.* Т. 2; см. также *Кривов М.В.* С. 95–103; выдержки из источников и основные комментарии см.: *Медников Н.А.* Т. 1–2.

Гонимые в Византии еретики явно предпочитали власть мусульманских халифов, для которых все христианские исповедания были равны между собой. Православные Ближнего Востока («мелькиты»[2]) воспринимали мусульманское завоевание куда более негативно, однако и они не подверглись особым гонениям со стороны арабских властей. К этому следует добавить, что в условиях господства в Константинополе монофелитской ереси православные Палестины и Сирии тоже были настроены оппозиционно по отношению к византийским императорам. В первую очередь это можно сказать про иерусалимского патриарха Софрония († 637 г.), которому позднейшая традиция приписывала ключевую роль в оформлении христианско-мусульманских отношений в халифате, в том числе заключение апокрифического «договора Омара»[3].

Мусульманская религия с самого начала предполагала достаточно терпимое отношение к «людям Писания» (христианам и иудеям), а также ряду других категорий инаковерующих. Арабы предоставили своим христианским подданным статус *зиммиев*[4] – людей, находящихся под защитой ислама. Зиммии пользовались свободой вероисповедания и широкой внутренней автономией в обмен на политическую лояльность и уплату подушной подати – *джизьи* (в реальности джизья, как правило, выплачивалась коллективно, от лица всех жителей какой-либо деревни или квартала). Христианские общины халифата управлялись собственной духовной иерархией, имевшей многие прерогативы светской власти, в частности, право сбора налогов, суда над своими единоверцами, решения их семейно-брачных и имущественных дел[5].

В VII–VIII вв. христиане еще составляли большинство населения в землях халифата от Египта до Ирака. В то же время, исламизация была серьезной проблемой для христианских общин. Ислам, религия победоносных завоевателей, обладал высоким престижем. Чаще всего христиане переходили в ислам под

2 Мелькиты – «царские» (от сир. *малка* – «царь») – термин, обозначавший на средневековом Востоке приверженцев учения Халкидонского собора, то есть, веры византийских базилевсов. Впоследствии это самоназвание взяла себе арабская униатская община, отколовшаяся от православного Антиохийского патриархата. Таким образом, в применении к средневековым реалиям термин «мелькиты» означает православных, а для XVIII–XIX вв. – арабов-униатов византийского обряда. В настоящей работе термин «мелькиты» употребляется в значении «православное население Ближнего Востока», если речь идет о периоде до XVIII в., когда возникла униатская Антиохийская церковь. При этом следует учитывать то, что этническое наполнение данного понятия в разные века было разным.

3 Анализ этого документа см.: *Медников Н.А.* Т. 1. С. 556–599.

4 Зиммии (араб. *ахль аз-зимма* – «покровительствуемые») – в мусульманском праве термин, обозначающий иноверцев-подданных исламского государства. Об эволюции юридического статуса зиммиев см., например, *Медников Н.А.* Т. 1.

5 *Медников Н.А.* Т. 1. С. 566–600; *Бартольд В.В.* Рецензия. С. 511; *Бартольд В.В.* Ислам и мелькиты. С. 651–652; *Hitti Ph.* P. 422–424, 485–486; *Atiya A.* P. 82, 84, 193, 198, 267–268; *Runciman S.* T. 1. P. 20–23.

воздействием социального и экономического давления; низы стремились избавиться от бремени подушной подати, а состоятельные люди желали повысить свой статус и добиться успеха в обществе. Смешанные браки[6], дети от которых, согласно *шариату*, становились мусульманами, также были одним из самых серьезных факторов размывания христианских общин, особенно в первые века хиджры. Иные факторы, в том числе насильственное обращение в ислам, истребление, этнические чистки, не были характерны для эпохи халифата. Показатели рождаемости у мусульман и христиан были, видимо, сопоставимыми. В любом случае, в начале эпохи Крестовых походов в Сирии и Египте христиане составляли все еще около половины населения[7].

Благодаря своему образовательному уровню, часть зиммиев сумела занять в Халифате высокое социальное положение – немусульмане имели прочные позиции в торговле и финансах, фактически монополизировали занятия медициной и почти полностью укомплектовали низшее и среднее звено административного аппарата. Христианские врачи и администраторы – в том числе православные – имели большое значение при дворе халифов. Шедевры арабской архитектуры конца VII – начала VIII в. создавались христианскими мастерами по византийским канонам. Эпоха Омейядов считается временем последнего расцвета эллинистического искусства на Ближнем Востоке[8]. Отечественный арабист Н.А. Иванов несколько эпатажно, но не без основания охарактеризовал Омейядский халифат как «восточно-христианское общество под властью мусульман»[9].

Гаснущая инерция византийской культуры (VII–VIII вв.)

Арабы не имели опыта управления развитым урбанистическим обществом и охотно использовали на службе в налоговом ведомстве бывших византийских чиновников; делопроизводство в Сирии и Египте до начала VIII в. велось на греческом языке. Многие районы халифата, как Верхняя Месопотамия, вплоть до конца VII в. оставались под управлением местных христианских элит. Территория Египта была разделена на мелкие административные районы – *кувар*, управлявшиеся губернаторами-*пагархами*, выходцами из среды коптов-

6 По исламскому законодательству, мусульманин мог жениться на христианке, христианин же, если хотел вступить в брак с мусульманкой, должен был сначала принять ислам.

7 *Runciman S.* T. 1. P. 23–25; *Fargue Ph.* P. 49–51.

8 *Atiya A.* P. 82, 84, 193, 267–268; *Runciman S.* T. 1. P. 25–26; *Медников Н.А.* Т. 1. С. 649–650, 841–842; *Большаков О.Г.* Т. 2. С. 124–127; *Большаков О.Г.* Византия и Халифат; *Мец А.* С. 44–45, 54–55.

9 *Иванов Н.А.* Программа. С. 5.

христиан. Эта система была равно удобна для крестьян и низовой администрации, позволяя занижать реальные объемы сельхозпродукции и утаивать от налогообложения вновь распаханные земли. В первые полвека арабской власти Египет процветал и был абсолютно лоялен[10].

Археологические изыскания последних десятилетий, проведенные в Палестине и Иордании, дали картину почти повсеместного христианского присутствия в городах Ближнего Востока VII–VIII вв., существования в неизменном виде византийских традиций градостроительства, ремесла, повседневного быта, культуры. Сохранялась церковная организация и иные формы самоуправления христианских общин; строились и обновлялись храмы, которые украшали мозаики, почти неотличимые от византийских аналогов. Само арабское завоевание практически не оставило по себе материальных следов, археологами не обнаружено никаких разрушений и пожарищ. Известно несколько церквей в Заиорданье, освященных во второй половине 630-х гг., то есть в разгар мусульманского вторжения. И в дальнейшем христианские общины демонстрировали творческий потенциал и способности к развитию[11].

Лучше всего сохранились такие архитектурные памятники омейядского христианства, как Умм аль-Джималь в северо-восточной Иордании, где в VII в. функционировало 14 церквей и 2 монастыря; еще два десятка церквей и 7 монастырей насчитывалось в его ближайшей округе. В Джераше (Герасе) в начале VII в. действовало свыше 15 церквей, к которым в омейядские времена добавилась только одна мечеть. Многие церкви северо-западной Иордании (в Капитолии, Ясиле) перестраивались в эпоху халифата и продолжали использоваться до айюбидско-мамлюкского времени. В селении Самра‘ под Джерашем мозаики трех церквей датируются началом VIII в. Там же сохранилось около сотни христианских надгробных стел с надписями на греческом и арамейском языках. В селении Гадара у вади Ярмук найдена украшенная крестом греческая надпись 662 г. о восстановлении общественных бань, проведенном местным христианским администратором Иоанном по воле халифа Муавии. В Мадабе греческие надписи с упоминанием епископов и строительной активности датируются вплоть до 663 г. В Рамле, основанной арабским наместником в 717 г. в качестве новой столицы Палестины, христиане возвели две церкви[12].

10 О статусе Верхней Месопотамии в первые десятилетия халифата см.: *Robinson C.* Empire and Elites after the Muslim Conquest. The Transformation of the Northern Mesopotamia. Cambr. 2000. О положении коптов см.: *Brett M.* P. 6–7.

11 *Piccirillo M.* P. 48, 53–54; *Zeyadeh A.* P. 118, сл.; *McAdam H.* P. 51; *Shick R.* Luxiriant Legacy. P. 86–87.

12 *McAdam H.* P. 57–59, 72–74, 76, 82; *Zeyadeh A.* P. 121–124; *Griffith S.* ‘Abd al-Masih an-Nagrani. P. 357; *Shick R.* Luxiriant Legacy. P. 86–87.

Данные археологии об относительном процветании христиан подтверждают свидетельства западных паломников, приходивших в Св. землю – епископа Аркульфа (около 680 г.), Виллибальда (720-е гг.) и отчасти Бернарда (860-е гг.). Они описывают богатые украшения храма Гроба Господня в Иерусалиме, золотые лампады над Св. Гробом и золотой крест, венчающий Кувуклий[13], церкви и монастыри у множества Св. мест Палестины, включая Вифанию, Мамре, гору Вознесения, место Крещения на Иордане, где поздние паломники уже не отмечали следов христианского присутствия[14].

Наряду с этим, уже в VII – начале VIII в. заметны явственные черты упадка ближневосточного христианского социума. Многие храмы, монастыри и селения, включая епархиальные центры, прекратили существование после разрушительного землетрясения начала VII в., персидского или арабского нашествия. В некоторых городах церкви были заброшены или переделаны в мечети и хозяйственные объекты. Так, в Фихле (Пелле), столице арабской провинции Филастын, запущенность церквей контрастирует с процветанием остального города. Наиболее отчетливо черты деградации и вымирания проявились в районах у границ пустыни. При Омейядах резко падает плотность населения в центральном Заиорданье. К концу VII в. были покинуты селения в Негеве, в том числе Беершеба и Элуса, а также Нессана, знаменитая своим папирусным архивом, сохранившим греческие и арабские документы, последние из которых датируются 680-ми гг.[15]

Первые Омейяды: «Византия после Византии»

Положение ближневосточного православия под арабским владычеством определялось сложной комбинацией внешних и внутренних факторов, среди которых важную роль играли отношения мелькитов и Византии, Византии и халифата, а также борьба различных этно-конфессиональных групп в халифате за влияние на мусульманскую администрацию.

Первую пару десятилетий после арабского завоевания восточных провинций Византии мелькиты сиро-египетского региона переживали глубокий кризис. Церковные структуры пребывали в состоянии почти полного развала, пустовали все три патриарших престола.

Последний мелькитский александрийский патриарх Петр бежал из Египта вместе с уходящими византийскими войсками. После смерти Петра в 654 г. пре-

13 Часовня, воздвигнутая над Гробом Господним, сакральный центр храма Воскресения (Св. Гроба) в Иерусалиме.

14 *Arculf.* P. 1–12; *Willibald.* P. 13–22; *Bernard the Wise.* P. 23–31.

15 *McAdam H.* P. 77–78, 81; EAEHL. P. 190, 270–285, 384, 927–930, 1035–1050.

емник ему не был избран. С приходом арабов копты-монофизиты в Египте взяли реванш за многолетние гонения константинопольских императоров. Коптский патриарх Вениамин, долго скрывавшийся в пустыне от византийских преследований, торжественно вернулся в Александрию. Монофизиты захватывали православные церкви и монастыри, в Коптскую церковь влились некоторые египетские христианские секты и часть мелькитов. После смерти последних мелькитских епископов остатки православной общины в Египте возглавляли священники, рукоположенные в Сирии и формально придерживавшиеся монофелитства[16].

В Палестине патриарший престол также пустовал после смерти Софрония весной 637 г. Значительная часть епископов отвергала монофелитскую доктрину и пыталась опереться на поддержку Рима, последнего оплота ортодоксии, противостоящего монофелитскому Константинополю. Римские папы назначали из числа палестинских епископов местоблюстителей патриаршего престола, которые управляли палестинской церковью в течении следующих трех десятилетий[17].

Преемственность антиохийских патриархов прервалась еще около 609–611 гг. и так и не была восстановлена в условиях войны с Персией, а потом – монофелитской смуты. Правда, в 639/640 г. в Константинополе был рукоположен антиохийский патриарх Македоний (монофелит), но и он и его преемники пытались руководить делами Антиохийской церкви из Византии, не рискуя появляться на принадлежащей арабам территории. Та часть мелькитов Сирии, которая разделяла монофелитское учение, подчинялась антиохийским патриархам, пребывавшим в Константинополе. Те, кто остались верны православию, признавали верховенство местоблюстителей Иерусалимского патриаршего престола[18].

С приходом к власти в халифате династии Омейядов (661 г.) политический центр государства переместился в Дамаск, и арабские правящие круги оказались в плотном христианском окружении. В Дамаске сформировался православный центр влияния – группа высокопоставленных чиновников-мелькитов, оказывавших заметное воздействие на религиозную политику халифата. В окружении халифа Муавии (661–681 гг.), веротерпимого правителя, уважавшего христианскую культуру, известен целый ряд влиятельных христиан, из которых самой крупной фигурой был православный Серджун (Сергий) ибн Мансур, секретарь халифа по делам Сирии, распорядитель его личных финансов[19]. В условиях отсутствия мелькитских патриархов руководство общиной взяла на себя светская православная элита во

16 *Neale J.* P. 67–80; *Евтихий*. С. 46; *Матвеевский*. С. 229–233.

17 *Муравьев А.Н.* История. Т. 1. С. 286, 299–305; *Кулаковский Ю.А.* С.197–198; *Потулов В.* С. 40–41.

18 *Евтихий*. С. 13, 27; *Медников Н.А.* Т. 2. С. 260–261, 271; *Потулов В.* С. 40; *Karalevskij C.* Antioche. Col. 595.

19 *Большаков О.Г.* Т. 1. С. 115, 176; *Медников Н.А.* Т. 1. С. 651.

главе с Серджуном. Правда, около 668 г. Муавия восстановил престол мелькитских патриархов в Иерусалиме,[20] но и после этого влияние Серджуна при халифском дворе, и тем самым, в мелькитской общине, оставалось непререкаемым.

Агиографическая традиция считает Серджуна ибн Мансура отцом крупнейшего христианского богослова и писателя Иоанна Дамаскина (676–748), носившего фамильное прозвище Мансур[21]. Самого Серджуна в литературе иногда называют сыном полулегендарного правителя Дамаска Мансура, сдавшего этот город арабскому полководцу Халиду ибн аль-Валиду в 636 г.[22] И хотя родство Мансура и Серджуна не находит четких подтверждений в источниках, достаточно очевиден сам процесс формирования в православной среде (как и в других христианских этноконфессиональных группах халифата) наследственной «квазиаристократии», представители которой занимали видные позиции как в гражданской администрации, так и в церковной иерархии.

В период господства в Византии монофелитской доктрины православные халифата воспринимали константинопольских базилевсов как еретиков, и арабы не считали своих мелькитских подданных «пятой колонной» Византии. Еще В.В. Бартольд обратил внимание на то, что, несмотря на частые войны Муавии с византийцами, ближневосточные православные не подвергались никаким преследованиям[23].

Однако расстановка сил кардинально поменялась в 681 г. после VI Вселенского собора в Константинополе, когда монофелитство было предано анафеме и вероисповедное единство Византии и сиро-египетских православных восстановлено. Побежденное монофелитское вероучение неожиданно обрело новую жизнь в землях халифата. Значительная часть ближневосточных мелькитов-арамеев продолжала придерживаться этого вероисповедания; оно стало для них средством сохранения этнокультурной самобытности, позволявшим избежать поглощения как греческим православием, так и сирийским монофизитством. Община сиро-ливанских монофелитов сложилась в субэтнос маронитов, получивших это название, по одной из версий, по имени своего первого духовного центра – монастыря св. Маруна на Оронте или, по другой версии, в честь Юханны Маруна, легендарного основателя маронитской церковной организации на рубеже VII–VIII вв. В этот период происходили неоднократные столкновения православных с маронитами в различных местностях Сирии и Ливана. Полемика с маронитской доктриной стала одним из направлений мелькитского богословия VIII–IX вв. Благодаря византийско-арабскому мирному договору 685 г., православные

20 *Евтихий.* С. 38; (рус. пер. – *Медников Н.А.* Т. 2 (1). С. 272); *Бартольд В.В.* Рецензия. С. 582.

21 *Кекелидзе К.* С. 144.

22 *Бартольд В.В.* Ислам и мелькиты. С. 652; См. также: *Панченко К.А.* Род Иоанна Дамаскина. С. 88–99.

23 *Бартольд В.В.* Ислам и мелькиты. С. 653.

сумели привлечь на свою сторону власти халифата и использовать их в борьбе с монофелитством. Серджун ибн Мансур, опираясь на арабскую военную силу, приводил к покорности сирийских еретиков[24]. Такую силовую акцию еще раз попытался повторить в 745 г. антиохийский патриарх Феофилакт Бар Канбара, пользовавшийся поддержкой халифа Мервана. По мнению некоторых авторов, именно после волны мелькитско-маронитских конфликтов 745 г., произошедших в монастыре св. Маруна, Халебе и Манбидже, марониты создали автономную церковь во главе с патриархом. И только поздняя мифологизированная историография этой общины приписала лавры «отца-основателя» Юханне Маруну[25].

Христиане различных исповеданий активно боролись за доступ к административным должностям, за влияние на халифов. Известно, например, о диспуте маронитов и яковитов в 660 г. в присутствии Муавии, выступавшего в качестве третейского судьи[26]. В правление халифа Абд аль-Малика (685–705 гг.) видную роль в государстве играла монофизитская группировка во главе с Афанасием Бар Гумойе из Эдессы. Халиф сделал Афанасия наставником и секретарем своего младшего брата Абд аль-Азиза, наместника Египта. Два десятилетия Афанасий управлял от его имени богатейшей провинцией, собирал налоги и нажил огромное состояние. По понятным причинам, Серджун ибн Мансур не смог ужиться с соперником такого масштаба. Когда, после смерти Абд аль-Азиза около 704 г., Афанасий с огромным караваном своего имущества возвращался на родину, Серджун обратил на это внимание халифа: «Бар Гумойе выгреб все подвалы Египта»[27]. Абд аль-Малик ограничился тем, что изъял половину богатств Афанасия.

Пример Афанасия демонстрирует масштабы процветания региональных христианских элит при дворах эмиров в провинциях халифата. В том же Египте, наряду с влиятельными монофизитами, известны православные придворные Абд аль-Азиза, получившие от него право на строительство церкви в Хольване для своих единоверцев[28]. Хотя Александрийский патриарший престол продолжал пустовать, к концу VII в. в Египте в каких-то формах была воссоздана православная церковная организация со своими архиереями. Египетские мелькиты участвовали в церковной жизни Византии: на VI Соборе Александрийский патриархат представлял священник Петр, подписавшийся в соборных актах титулом «викарий апостольского престола». Он же присутствовал на Трулльском соборе 691 г. уже в сане епископа[29].

24 *Потулов В.* С. 45; *Todt K.-P.* P. 173; *Moosa M.* P. 101–104; *Karalevskij C.* Antioche. Col. 591–592.
25 *Moosa M.* P. 114–116.
26 SCWSC. P. 30; *Большаков О.Г.* Т. 3. С. 116.
27 SCWSC. P. 202–204; *Медников Н.А.* Т. 2 (1). С. 273; *Медников Н.А.* Т. 1. С. 683–686.
28 *Евтихий.* С. 41 (рус. пер. – *Медников Н.А.* Т. 2. С. 273).
29 *Neale J.* P. 80, 86; *Матвеевский.* С. 233–235.

Поздние Омейяды: пресс тяжелеет

На рубеже VII–VIII вв. во внутренней структуре халифата произошли важные изменения, и позиции христиан при халифском дворе были поколеблены. Абд аль-Малик, вышедший победителем из долгой гражданской войны, приступил к масштабным реформам по укреплению арабо-мусульманской государственности. Впервые началась чеканка монеты с исламской символикой. Была проведена новая перепись земель (до того в администрации пользовались прежними византийскими или персидскими кадастрами). Вводилось индивидуальное налогообложение, очень болезненно воспринятое зиммиями. В общем русле этих реформ стоит и перевод делопроизводства в государстве на арабский язык (700–705 гг.), что изображалось позднейшими мусульманскими авторами как попытка положить конец монополии христианских писцов во главе с Серджуном в административных структурах[30]. Это нововведение, впрочем, не сильно поколебало статус чиновников-зиммиев, в массе своей освоивших арабский язык.

Куда более болезненной для мелькитов стала конфискация халифом аль-Валидом I (705–715 гг.) собора Иоанна Предтечи в Дамаске (707 г.), на месте которого была воздвигнута мечеть Омейядов, призванная затмить своим великолепием красоту христианских церквей[31]. В свое время Муавия и Абд аль-Малик тоже покушались на этот собор, но христианская элита сумела отстоять его, ссылаясь на гарантии неприкосновенности имущества зиммиев, данные Халидом ибн аль-Валидом при взятии Дамаска. Новый халиф, однако, не обратил внимания на грамоту Халида.

Точно так же, при постройке мечети в Рамле мусульмане изъяли колонны, приготовленные христианами соседней Лидды для одной из церквей[32].

В правление халифа Умара II (717–720 гг.) прошло первое целенаправленное религиозное гонение на христиан. Причиной его было растущее недовольство мусульман, вызванное процветанием, влиянием и богатством зиммиев. Умар ввел для христиан ограничения в одежде, запретил строить новые церкви и поощрял переход зиммиев в ислам. Мусульманское предание приписывает ему изгнание со службы чиновников-христиан. Подобные «чистки» административного аппарата от иноверцев проводились при каждом гонении, однако не давали ощутимых результатов, потому что в халифате долгое время не было достаточного количества образованных мусульман, способных

30 *Медников Н.А.* Т. 2. С. 89–90; *Большаков О.Г.* Т. 3. С. 274–282; *Большаков О.Г.* Византия и Халифат. С. 357.

31 *Евтихий*. С. 42; См. разбор этого сюжета: *Медников Н.А.* Т. 1. С. 687–699.

32 *Медников Н.А.* Т. 1. С. 701.

заменить христиан на государственной службе[33]. При халифе Язиде II в 724 г. по Ближнему Востоку прокатилась кампания уничтожения изображений живых существ в церквях[34].

Православную общину в этот период возглавляли, видимо, уже преемники Серджуна, в том числе Иоанн Дамаскин, унаследовавший от своего отца пост халифского секретаря. Именно ему пришлось быть свидетелем этих гонений; более того, в конце 720-х гг. сам Иоанн подвергся опале и ушел в монастырь[35].

Впрочем вскоре арабо-мелькитские отношения вступили в новую, более благоприятную, фазу. Возобладавшее в 726 г. в Византийской империи иконоборческое вероучение вызвало резкое неприятие на православном Ближнем Востоке. Именно здесь в конце 720-х – начале 730-х годов Иоанн Дамаскин сформулировал самое первое и глубокое обоснование иконопочитания, а ближневосточные епископы предали анафеме императора Льва Исавра[36]. В Палестину бежали византийские монахи, спасаясь от иконоборческих преследований. В день Пятидесятницы 764 г. три восточных патриарха, по предварительному согласованию, каждый в своем городе, предали анафеме епифанийского епископа Косму, примкнувшего к иконоборцам[37]. В материалах VII Вселенского собора сохранилось послание иерусалимского патриарха Феодора I († после 767 г.) к антиохийскому и александрийскому патриархам, в котором обосновывалось поклонение мощам и иконам.

На VII Вселенском соборе 787 г., восстановившем почитание икон, присутствовали представители трех восточных патриархов *синкелл* Иоанн и игумен Фома, активно поддержавшие соборные решения[38].

С начала иконоборческой смуты омейядский халиф Хишам (724–742 гг.) более не имел поводов видеть в своих подданных-мелькитах сторонников Византии. С этим, как считается, связано восстановление православных патриарших престолов в Александрии (731 г.) и Антиохии (742 г.)[39].

Тем самым к середине VIII столетия в сиро-египетском регионе окончательно восстановились православные церковные структуры и сложились механизмы самоуправления православной общины, отстаивавшие ее интересы перед мусульманскими властями. Миряне уже не играли такой роли в управле-

33 *Евтихий.* С. 43–44; (рус. пер. – *Медников Н.А.* Т. 2. С. 275–276); *Медников Н.А.* Т. 1. С. 704–722; *Бартольд В.В.* Халиф Омар II.

34 *Феофан.* 6215 г.

35 *Кекелидзе К.* С. 151–157.

36 Лев III Исавр (717–743 гг.) – византийский император, инициатор иконоборческой политики.

37 *Феофан.* 6255 г.

38 *Муравьев А.Н.* История. Т. 1. С. 319–322, 330, 334–337.

39 *Евтихий.* С. 45 (рус. пер. *Медников Н.А.* Т. 2. С. 276–277); *Медников Н.А.* Т. 1. С. 723; *Бартольд В.В.* Ислам и мелькиты. С. 653–654; *Феофан.* 6234 г.

нии общиной, как в эпоху Серджуна – Иоанна Дамаскина. Однако в православной общине VIII–X вв. достаточно отчетливо наблюдается сращивание светской элиты и церковной теократической иерархии, «перетекание» влиятельных мирян на посты архиереев. Приемный сын Серджуна Косма стал епископом Маюмы. В IX в. двое потомков Мансура занимали кафедру Иерусалимского патриархата (Сергий в 844–860 гг. и Илия в 880–909 гг.). Александрийскими патриархами не раз становились представители влиятельной корпорации врачей – Политиан (767–801 гг.) и знаменитый историк Евтихий (Саид ибн Батрик) (934–940 гг.). Выходцы из сословия *катибов* (писцов) восходили на престол антиохийских патриархов – Илия I (905–932/4 гг.), Феодосий II (935–942 гг.) и Христофор (960–967 гг.)[40].

Арабские власти неоднократно вмешивались в избрание патриархов, добиваясь рукоположения своих ставленников, иной раз даже христианских чиновников халифской администрации, не носивших ранее духовного сана. Мусульмане были озабочены в первую очередь обеспечением лояльности мелькитских иерархов; именно поэтому первым антиохийским патриархом в 742 г. был поставлен монах-сириец Стефан, не владевший греческим языком и ничем не связанный с Византией[41].

Политические симпатии мелькитских иерархов, балансировавших между двух империй, могли весьма различаться. С одной стороны, около 757 г. антиохийский патриарх Феодор (751–773 гг.) был сослан в Заиорданье по обвинению в контактах с Византией[42]. С другой стороны, некоторые архиереи сотрудничали с мусульманской властью, коль скоро это не касалось их религиозных убеждений. Дальше всех по этому пути пошел антиохийский первосвятитель Иов (811/2–843 гг.). Ок. 821 г. по приказу халифа он короновал императорской диадемой византийского мятежника Фому Славянина (за что был отлучен Константинопольским синодом), а в 838 г. сопровождал арабскую армию в походе на Аморий и уговаривал сдаваться гарнизоны осажденных арабами византийских крепостей[43].

В то же время для большинства мелькитов, даже абсолютно лояльных мусульманам, долгое время было характерно отношение к арабскому владычеству как к временному попущению Божию и ощущение своей причастности к византийскому миру, восприятие константинопольского базилевса как своего истинного господина и защитника.

40 *Кекелидзе К.* С. 166; *Евтихий.* С. 52; *Медников Н.А.* Т. 2. С. 278, 285, 287, 288, 290, 329–330; *Todt K.-P.* P. 184–185.

41 *Феофан.* 6234 г.

42 Там же. 6248 г.

43 *Медников Н.А.* Т. 1. С. 775, Т. 2. С. 285; *Бартольд В.В.* Ислам и мелькиты. С. 654; *Todt K.-P.* P. 178–179.

Культура мелькитов

В VII–VIII вв. продолжалось активное культурное творчество сиро-палестинских христиан. Восточная половина Византийской империи, завоеванная арабами, еще составляла единое культурное пространство с остальной Византией. Вклад ближневосточных мелькитов в общевизантийскую культуру был сопоставим с тем, что создавалось в пределах самой империи.

Мозаики палестинских и заиорданских церквей VIII в. представляют собой редкие образцы византийского изобразительного искусства, современные иконоборческой эпохе, не оставившей аналогичных памятников в самой Византии.

Огромное воздействие на восточнохристианское богословие оказали синайские монахи Иоанн Лествичник († около 650 г.) и Анастасий Синаит († около 700 г.). Андрей Критский (660–740), классик византийской церковной поэзии, первую половину своей жизни провел на Ближнем Востоке, был монахом лавры св. Саввы, секретарем местоблюстителя Иерусалимского престола. Там же, в лавре и в Иерусалиме, прошли наиболее плодотворные годы жизни Иоанна Дамаскина, крупнейшего христианского мыслителя VIII в., последнего из Отцов Церкви. Сводный брат Дамаскина Косма Маюмский, также монах лавры св. Саввы и потом епископ Маюмы (под Газой), оставил огромное поэтическое наследие. Жившие на рубеже VIII–IX вв. саввинские монахи Стефан Младший и Леонтий создали целый ряд агиографических произведений о палестинских подвижниках и мучениках своего времени.

Летописание сирийских мелькитов оказало прямое влияние на развитие византийской историографии – анонимная мелькитская летопись 780 г. была широко использована Феофаном Исповедником в его «Хронографии»[44]. В отличие от самодостаточной, замкнувшейся в себе культуры классической Византии, мелькиты, жившие на перекрестке цивилизаций, были более открыты для культурных контактов, что выразилось и в их полемике с иноверцами, и в переводческой деятельности – переложениях на греческий язык творений сирийской литературы.

Хотя большинство православных Св. земли были не греками, а эллинизированными арамеями, а также (в Заиорданье и Негеве) арабами, языком христианской литературы был преимущественно греческий. Литургия также велась на греческом и при необходимости дублировалась на сирийском. В пределах Антиохийского патриархата богослужение велось на сирийском языке и существовала православная сироязычная литература. Она представлена не только литургическими текстами и переводами с греческого, но и оригинальными трудами. Можно упомянуть полемические антимонофизитские трактаты Георгия,

44 *Brooks E.*; *Панченко К.А.* К истории православного летописания.

епископа Мартирополя, и его учеников Константина и Льва, последовательно занимавших кафедру харранского епископа в конце VII – начале VIII в., или анонимное арамейское «Житие 60 новых мучеников иерусалимских», составленное в середине VIII в.[45]

Тема страдания за веру занимала особое место в литературе и сознании христиан халифата. Образы мучеников служили важными этноопределяющими символами. История Иерусалимской и Антиохийской церквей в VIII – начале IX в. украсилась деяниями нескольких таких мучеников. Знакомство с их биографиями, как ни парадоксально, подтверждает относительную терпимость мусульманских властей и соблюдение ими шариатского законодательства в отношении зиммиев. Многие из казненных арабами христиан были византийскими военнопленными, не входившими в категорию зиммиев, – шестьдесят мучеников иерусалимских 724 г., сорок мучеников аморийских 845 г. или византийский монах Роман Новый († 778 г.), обвиненный к тому же в шпионаже[46]. Некоторые подвижники, желая удостоиться мученического венца, сами публично обличали исламское вероучение и «лжепророка» Мухаммада, что, естественно, жестоко каралось по мусульманским законам (Петр, митрополит Дамасский, впрочем, не казненный, а сосланный в 743 г., Петр Капетолийский, убиенный в 744 г.)[47]. Столь же радикально в исламе наказывалось вероотступничество: за это в 789 г. был казнен инок лавры св. Саввы Христофор, бывший мусульманин, в 799 или 805 г. – св. Антоний/Равах, знатный мусульманин, перешедший в христианство и пытавшийся увлечь за собой других. При Абд аль-Малике по ложному обвинению в отступничестве был обезглавлен монах Михаил из лавры св. Саввы. По такому же клеветническому навету в 779 или, по другим расчетам, в 795 г. был замучен Илия Новый из Баальбека[48].

В ряду мучеников Раннеарабской эпохи весьма любопытна фигура Абд аль-Масиха ан-Наджрани аль-Гассани (ум. в 860-е гг., по другой версии – в 750-е гг.). Христианин, обратившийся в ислам и участвовавший в набегах на Византию, он раскаялся в своем прошлом, вернулся в лоно христианства и стал монахом на Синае. Возжелав умереть за Христа, подобно другим добровольным мученикам, Абд аль-Масих отправился в Рамлу, чтобы обличить ислам перед лицом арабского наместника. Однако в последний момент монах не нашел в себе достаточной силы духа и скрылся из города. Человеческая слабость,

45 *Райт. С.* 111; Мученичество шестидесяти новых святых мучеников. С. I–III.

46 *Лопарев Х.М.* Т. XVII. С. 76, сл.; Житие Романа Нового; Мученичество шестидесяти новых святых мучеников.

47 *Феофан.* 6234 г.; Житие Петра Капетолийского.

48 Житие Антония/Раваха; Историческое сказание о подвижничестве Илии Нового; *Лопарев Х.М.* Византийские жития святых. Т. XIX. С. 45; Сказание о мученичестве святых отцов в лавре преп. Саввы. С. 47.

которой оказался не чужд Абд аль-Масих и которую не утаил автор его «Жития», выгодно отличает этот персонаж от трафаретных агиографических героев, обильно представленных в византийской литературе. В конечном итоге подвижник все-таки стяжал мученический венец, когда кто-то из мусульман опознал его и уличил в вероотступничестве[49].

Подобные примеры свидетельствуют о высоком накале религиозного чувства у ближневосточных мелькитов VII–VIII вв. Об этом же говорит и размах монашеского движения, не многим уступавший ранневизантийской эпохе.

Предания о синайских отцах – современниках Иоанна Лествичника – свидетельствуют о сохранении в неизменном виде ранневизантийской монашеской традиции[50]. Судя по письменным источникам, общее число палестинских монастырей было весьма значительным, но не поддается точному подсчету. Наряду с монастырями, находившимися в городах и густонаселенных сельских районах, особое внимание паломников и агиографов привлекали, как и в византийские времена, удаленные обители Иудейской пустыни и долины Иордана. Центральное место среди них занимала лавра св. Саввы (*Мар Саба*) в 15 км к востоку от Иерусалима. Наряду с ней упоминаются монастыри св. Евфимия, св. Феодосия, св. Харитона (*Мар Харитун*) и другие, расположенные в том же горном массиве между Иерусалимом и Мертвым морем. В «иорданской» группе обителей наиболее известен монастырь Иоанна Крестителя, где в начале VIII в. насчитывалось до 20 монахов[51], а также монастырь св. Герасима и монастырь Хузива в Вади Кельт. Среди упоминаемых в источниках монахах Иудейской пустыни фигурируют выходцы из Палестины, Заиорданья, Египта и Южной Сирии. Отдельную общину со своим пресвитером в рамках лавры св. Саввы составляли сироязычные иноки. Основным источником по истории палестинского монашества VIII в. выступает житие прославленного подвижника Стефана Старшего Чудотворца (725–794), составленное его учеником Леонтием в начале IX в.

В молодости Стефан провел пять лет почти безвыходно в тесной пещере. Несколько раз отшельник уходил на весь Великий Пост в пустыню у Мертвого моря, где питался лишь верхушками тростника. В последние тридцать лет жизни он обрел дар беседования с Богом, исцеления больных и предсказания будущего. Были монахи, утверждавшие, что видели, как Стефан ходил по водам Иордана и Мертвого моря с воздетыми к небу руками, излучающими сияние. Очень любопытна помещенная в «Житии» беседа Стефана с одним из заиорданских христиан, которого подвижник убеждал принять монашество и уйти

49 *Griffith S.* ʻAbd al-Masih an-Nagrani. P. 333–335, 351–359.
50 *Порфирий Успенский*. Первое путешествие. С. 108–119.
51 *Willibald*. P. 19.

в пустыню. «Ныне возможно людям в мире так же, как и в пустыне, угодить Богу, – отвечал Стефану его собеседник, – мне кажется предпочтительнее злострадать с народом Божиим, находящимся в великой скорби и нужде, …чем обращать на себя внимание в безмолвии и не помогать никому… Теперь более тесна и скорбна жизнь в мире… ибо мы видим, что монахи наслаждаются великим спокойствием и беззаботностью, а живущие в мире находятся в больших бедствиях и несчастии»[52]. Возможно, человек, сказавший это, невольно сгущал краски; тем не менее, весьма показательно восприятие мирянами монашеской жизни в халифате как спокойной и комфортной.

При этом отношения внутри монашеского сообщества не были безоблачными. Имеются упоминания о конфликтах в лавре св. Саввы. Как писал агиограф Стефана Чудотворца, «Некоторые новоначальные, по окончании службы, будучи обмануты бесами, возмутились и некоторых из старцев побили палками и со злобою наложили руки на самого преподобного… игумена»[53].

Сведений о сирийском монашестве сохранилось значительно меньше. Главным его центром, как и в византийскую эпоху, оставался монастырь св. Симеона Столпника (*Мар Сам'ан*) в пустынной местности в 70 км к северо-западу от Халеба.

Аббасидская революция

Важнейшей внутренней вехой в истории халифата был приход к власти в 750 г. династии Аббасидов после ожесточенной гражданской войны. Египет на короткое время стал последним убежищем поверженных Омейядов. Воспользовавшись развалом властных структур, местные христиане подняли восстание.

Оно было вызвано, в первую очередь, экономическим гнетом арабских наместников. После реформ Абд аль-Малика власти стали более требовательны в отношении взимания налогов. Были пресечены миграции крестьян и их попытки укрываться от налогообложения при монастырях. Христианская низовая администрация заменялась наместниками-мусульманами. Власти ввели должности чиновников, ответственных за сбор налогов. Фискальный аппарат стал более эффективен, тем самым вырос уровень угнетения коптских крестьян. В ответ христиане начиная с 725 г. неоднократно восставали[54]. Такие бунты не носили религиозного характера, а церковь, озабоченная сохранением своих привилегий и имуществ, не пыталась возглавить народные выступления. Тем не менее в 750 г. оба патриарха – православный и коптский – примкнули к восстанию. В одном

52 *Лопарев Х.М.* Византийские жития святых. Т. 19. С. 28.
53 Там же. С. 24.
54 *Brett M.* P. 6–7.

из сражений патриархи попали в плен, но православный первосвятитель Косма смог выкупиться. Вторгшиеся в Египет аббасидские войска окончательно разгромили Омейядов[55].

При новой династии политический центр государства был перенесен из Дамаска в Месопотамию. Смещение торговых путей и очагов экономической активности болезненно отразилось на благосостоянии ближневосточных христиан. При аббасидском дворе, в отличие от омейядского, мелькиты не играли серьезной роли. Из христианских конфессий в Багдаде доминировали *несториане*. В 912 г. они сорвали попытку мелькитов закрепиться в аббасидской столице, добившись выдворения из Багдада православного митрополита. Из всех глав христианских церквей только несторианскому католикосу разрешалось иметь резиденцию в столице халифата[56].

С приходом к власти Аббасидов моральный климат в государстве изменился, многие халифы старались демонстрировать мусульманское благочестие, что сказалось и на положении иноверцев. Вопреки отмеченной В.В. Бартольдом тенденции покровительства халифов мелькитам в моменты их вероисповедных конфликтов с византийскими императорами-еретиками, величайший из аббасидских халифов аль-Мансур (755–775 гг.) жестоко преследовал православных христиан в своих владениях одновременно с такими же гонениями иконоборческого императора Константина V Копронима (743–775 гг.) в Византии. Смерть обоих монархов, происшедшая в один год, была с удовлетворением отмечена в мелькитском летописании: «Эти два лютейшие зверя, столь долго и с равною свирепостью терзавшие род человеческий, умерли по Божьему милосердному промыслу»[57].

В целом же при первых Аббасидах гонения вспыхивали лишь спорадически. Халиф аль-Махди (775–783 гг.) потребовал у последних бедуинов-христиан из племени Танухидов в северной Сирии принять ислам. Предводитель их отказался и был казнен. Женщины Танухидов, впрочем, сохранили свое вероисповедание, и в землях этого племени еще некоторое время действовали церкви. Несколько христиан приняли мученическую смерть в Эмесе (Хомсе) в 780 г. В 807 г. по приказу Харуна ар-Рашида были разрушены многие церкви в Сирии[58]. В целом же положение ближневосточных христиан зависело в большей мере не от политики халифов, а от настроений наместников, одни из которых облагали христиан поборами и разрушали церкви, а другие разрешали восстанавливать эти храмы и строить новые[59].

55 *Neale J.* T. 1, P. 114–118; *Медников Н.А.* Т. 1. С. 736–737.

56 *Browne L.* P. 57–8; *Runciman S.* T. 1. P. 26–27.

57 *Феофан.* 6267 г. Данный пассаж явно заимствован Феофаном из мелькитской сирийской хроники 780 г.

58 *Феофан.* 6272 г.; *Медников Н.А.* Т. 1. С. 744–747; 755–757; 759–760.

59 *Медников Н.А.* Т. 1. С. 720–722, 724, 736, 744–745, 748, 757, 768.

Первый кризис Христианского Востока

С середины VIII в. в жизни ближневосточных мелькитов стали все более нарастать кризисные явления. Катастрофическое землетрясение января 749 г. привело к разрушению многих городов и монастырей, которые более не восстанавливались. Жители покинули Герасу, Гадару, Умм аль-Джималь и другие города. Ряд селений был просто оставлен, а не разрушен.

Тогда же были брошены сотни городов и поселков на каменистых холмах между Апамеей и Халебом, в зоне, которую археологи назовут «страной мертвых городов». Эти города когда-то процветали за счет экспорта оливкового масла через Антиохию во все уголки Pax Romana. Разрыв прежних связей и упадок Антиохии вынудили крестьян отказаться от высокоспециализированной «оливковой» экономики и вернуться к натуральному хозяйству. Пшеница не росла на засушливых холмах, и жители, оставив свои дома, ушли в долины[60].

С начала Аббасидской эпохи сокращается храмовое строительство, падает качество мозаик и «портится» язык надписей – местные христиане утрачивали знание греческого языка[61]. К этому же периоду историки относят следы иконоборческих повреждений, открытые во многих иорданских церквях. Несомненно, что сами же христиане уничтожали изображения живых существ, иногда аккуратно заменяя их новыми мозаиками. На самой знаменитой из этих мозаик было удалено изображение быка, которое заменили картинкой с неодушевленной финиковой пальмой. При этом, по нерадению мастеров, из ствола пальмы остались торчать копыта и хвост. Мотивы всех этих действий достаточно туманны, однако похоже, что люди, ломавшие мозаики, вдохновлялись не теориями византийских иконоборцев, а исламским (или шире – общесемитским?) неприятием изображений живых существ. Налицо либо давление на христиан мусульманской среды либо серьезные сдвиги в мироощущении самих христиан аббасидской эпохи[62].

К рубежу VIII–IX вв. почти замирает оригинальное литературное творчество христиан, исчезают писатели и святые, выходит из употребления греческий язык. Пропадают или кардинально изменяются сами источники – письменные и материальные, – по которым мы можем судить о дальнейшей жизни ближневосточных христиан. «Великой лакуной» назвал Ж. Насралла 300 лет истории палестинского монашества, с IX по XI в.[63] Эти слова можно отнести едва ли не ко всему Православному Востоку Высокого Средневековья.

60 *Burns R.* Monuments of Syria. P. 111–112.
61 *Zeyadeh A.* P. 120; *McAdam H.* P. 57, 74–81.
62 *Piccirillo M.* P. 48; *Shick R.* Luxiriant Legacy. P. 87–88.
63 *Nasrallah J.* HMLEM. T. 3 (1). P. 69.

С достаточной определенностью можно утверждать, что кризис ближневосточного христианского общества наступил не сразу после землетрясения 749 г., хотя оно и нанесло сильный удар по церковным и светским структурам мелькитской общины. Известно несколько примеров строительной активности заиорданских христиан второй половины VIII в.: археологами обнаружены надписи об обновлении церквей в Умм ар-Расасе в 756 г., в Мадабе в 767 г.[64] Однако к концу VIII в. подобная деятельность сошла на нет.

Упадок христианского сообщества усугублялся общей политической нестабильностью в халифате, неспособностью властей поддерживать порядок и безопасность. Самое яркое свидетельство такого рода – сказание Стефана Савваита о мученичестве Саввинских монахов, убиенных сарацинами в 796 г. Оно дает яркую картину кровавого хаоса, царившего в Палестине в конце VIII в., где воевали друг с другом бедуинские племена мударитов и йеменитов. Множество селений было разграблено и сожжено, поселяне бросали всё и бежали в города, которые, впрочем, тоже не были надежным убежищем. Орды разбойников разорили Газу, Аскалон, Елевферополь. В марте 797 г. банда мятежных бедуинов захватила лавру св. Саввы и, вымогая у иноков сокровища монастыря, замучила двадцать насельников обители.

Кризис палестинского монашества, может быть, не в последнюю очередь был связан с разгулом кочевой стихии в Иудейских горах и многократными разорениями монастырей на рубеже VIII–IX вв. Хотя монахи с пафосом заявляли, что не следует «бояться убивающих тело, души же не могущих убить»[65], но, конечно же, общечеловеческий инстинкт самосохранения был им не чужд.

Начавшийся упадок монашеского движения ощущали даже современники, считавшие Стефана Чудотворца последним из великих подвижников. «В настоящее время, – писал Леонтий, биограф Стефана, – ослабело иноческое подвизание в десять лет после великого землетрясения [749 г.?] и еще более и более ослабеет в силу того, что умножатся леность и беспечность»[66].

Синайское монашество вступило в полосу такого же упадка, как и палестинское. В Раннеарабский период были покинуты почти все кельи и монастыри на горе Хорив, возвышающейся над Синайским монастырем Неопалимой Купины (св. Екатерины). Лишь на трех из 15 объектов византийского времени обнаружена средневековая керамика. Точно также пришли в запустение монастыри в горах Умм Шомер к югу от горы Синай. Следы позднего присутствия обнаружены лишь в четырех из 11 византийских обителей. Само качество строительства церквей и келий резко ухудшилось: на смену прямоугольным ви-

64 *Piccirillo M.* P. 47.
65 Сказание о мученичестве святых отцов в лавре преп. Саввы. С. 9.
66 *Лопарев Х.М.* Византийские жития святых. Т. 19. С. 32.

зантийским постройкам из обтесанных камней пришли более грубые строения со скругленными углами, сложенные из дикого камня[67].

Бедствия палестинских христиан повторились в 809 и 813 гг., в ходе гражданской войны, охватившей халифат после смерти Харуна ар-Рашида. По свидетельству византийского хрониста Феофана, агаряне «убивали, грабили, всячески неистовствовали без разбора против себя самих и против христиан», опустошив церкви Св. града и пустынные обители. Летописец сообщает о прибытии на Кипр в 813 г. множества христианских беженцев, «ибо в Сирии, Египте и Африке возникло совершенное безначалие, убийства, грабежи, прелюбодейства в селах и в городах, и во святом граде достопочитаемые места святого Воскресения подверглись осквернению; равным образом опустошены в пустыне знаменитые лавры св. Харитона и св. Саввы и прочие монастыри и церкви»[68]. Возможно, в ходе этих переселений Ближний Восток покинули последние носители греческого языка и византийской книжной культуры.

Почти в те же десятилетия схожий политический крах пережила коптская община. В Египте с VIII в. прекратился рост населения, наблюдавшийся в первые десятилетия после арабского завоевания. Как уже отмечалось, раз за разом вспыхивали восстания коптских крестьян против налогового гнета, к которым иногда присоединялись и мусульмане. Самое мощное выступление произошло в 829–831 гг. в Нижней Дельте. Церковные иерархи, как и раньше, не пытались возглавить восстание и придать ему характер «национально»-религиозной борьбы; церковь проповедовала смирение. В 831 г. патриарх пытался уговорить повстанцев сложить оружие и избежать резни. Миротворчество не увенчалось успехом. Халиф лично возглавил карательную армию, восстание было разгромлено, пленные мятежники казнены, а их семьи проданы в рабство. Опустевшие селения заселили мусульмане, множество церквей было обращено в мечети. Больше копты восставать не пытались[69]. По мнению ряда авторов, подавление последнего коптского крестьянского восстания «переломило хребет массовой приверженности коптов христианству»[70].

Попытки объяснить упадок ближневосточного христианства самим фактом арабского завоевания в настоящее время отвергнуты наукой, ввиду очевидных свидетельств динамичного развития христианских общин в VII–VIII вв. Эпидемии, землетрясения или перенос столицы халифата в Багдад, равно как экологический кризис на Ближнем Востоке, наступление пустыни и экспансия кочевых племен, несомненно, сыграли негативную роль в судьбах восточных

67 *Finkelstein I.* P. 60, 61, 64.
68 *Феофан.* 6301 г., 6305 г.
69 *Atiya A.* P. 86; *Brett M.* P. 7, 15.
70 *Brett M.* P. 15.

христиан. Но, как считают ученые, все это вторично. Что-то надломилось внутри самого христианского сообщества, но мы пока не в силах уловить это «что-то»[71]. Тут проявились какие-то глубинные и глобальные закономерности исторического развития, процессы утраты жизненной энергии, которые привели к гибели саму античную цивилизацию, в лоне которой зародилось христианство. Распалась система хозяйства, культуры и социальных связей, характерная для позднеантичного общества.

Процесс этот был размыт во времени, но если подобрать для него условную дату, то таковой может считаться гражданская война аль-Амина и аль-Мамуна в 811–813 гг. Похоже, она воспринималась современниками как глобальная катастрофа; политические потрясения вызвали у сирийских христиан всплеск апокалиптических настроений и хождение соответствующей литературы[72]. Всё это не лишено глубокого символизма: конец света, по-своему, действительно наступил; это был конец ближневосточного социума «византийского типа», назовем его так.

Темные века. Рождение новых этносов (IX–XI вв.)

А потом из мрака IX столетия проступает какое-то новое общество сиро-палестинских христиан, которое характеризуется нарастающей арабизацией и утратой связей с византийской культурой. Языковой барьер усугубил культурную изоляцию ближневосточных мелькитов от Византии. Греческие авторы середины IX–XI в. почти ничего не пишут о Св. земле. Мелькитские палестинские источники весьма немногочисленны и специфичны. Это раздражающее отсутствие источников красноречивей любых текстов свидетельствует о резком падении образовательного уровня основной массы населения, распаде прежних механизмов воспроизводства культуры. Археологических памятников этой эпохи также практически не сохранилось. Всё это предопределило крайнюю ограниченность имеющихся сведений о мелькитской общине Аббасидской эпохи.

Есть основания предполагать, что ближневосточное православное общество «византийского типа», сохранявшееся в Св. земле в VII–VIII вв., исчезает и на смену ему приходит качественно иной организм, с иной идентичностью. Меняется не только язык, но и социальные связи, экономика, тип расселения, сжимается сам ареал обитания христиан, покинувших многие районы Заиорданья, Хаурана, Верхней Месопотамии и Южной Палестины. Мелькиты IX–X вв., в отличие от своих предков, воспринимали себя частью не столько византийского, сколько арабского мира.

71 *Piccirillo M.* P. 53–55.
72 *Swanson M.* P. 63.

Самоочевидно, что такие процессы должны были означать смену мироощущения, культурного кругозора. В эту эпоху мелькитские книжники предприняли массовый перевод на арабский язык христианских текстов, стремясь создать цивилизационный базис для молодого народа, восстановить обрывающуюся связь времен, культурное преемство. Епископ харранский Феодор Абу-Курра (750–825/830) вполне заслуживает наименования «отца нации» для православных арабов: он первым стал писать богословские и апологетические труды на арабском языке, формулируя новую идентичность своей общины.

Как представляется, синхронно с арабизацией мелькитов должен был произойти процесс архаизации их социальной жизни, возрождения родоплеменных отношений в христианской среде. В условиях нарастающей слабости халифата и давления кочевой периферии феллахи в сельской местности должны были искать какие-то способы коллективного выживания. Даже в городах, где уровень защищенности и дееспособность власти были на порядок выше, население расползается по однородным в конфессиональном отношении кварталам. Каждый представлял собой этнокультурную резервацию, огороженную стеной с воротами; внутри действовали свои рынки, бани, органы самоуправления и полукриминальные структуры самообороны. В Багдаде система гомогенных кварталов складывается в период политических смут X в., в Иерусалиме она отмечена источниками во второй половине XI в.[73] В Дамаске подобная трансформация произошла когда-то между Аббасидской революцией и эпохой Буридов (XII в.)[74]. Точнее датировать нельзя из-за того же вопиющего отсутствия источников.

То есть, повторим, у мелькитов меняется почти всё, кроме вероисповедания. Их социальная деградация была отнюдь не уникальным явлением, подобные же процессы пережили в эти века другие земли Христианского Востока, а также и сама Византийская империя. Византия Юстиниана и Византия Македонской династии – это две абсолютно разные страны, связанные только культурно-государственной преемственностью. Классическая Византия IX–X вв. выглядит намного примитивней Восточно-Римской империи IV–VI вв., но настолько же жизнеспособней. Аналогичное глубинное социальное перерождение происходило в раннесредневековой Армении. Там были свои «темные века», VII–IX столетия, когда даже прекратилось строительство новых церквей.

Самый географически близкий к мелькитам пример социокультурной трансформации представляют копты. Выше уже говорилось о демографической стагнации в Египте и постоянном «бегстве из деревень». В IX в. лежали необработанными от половины до 2/3 сельскохозяйственных земель Нильской долины. В VIII в. на границе пустыни и пашни появились кочевые бедуинские

73 *Hiyari M.* P. 134.
74 *Burns R.* P. 142, 144, 156.

племена. Хотя их было немного, но они, как и в Палестине, представляли заметную угрозу земледельческому населению. Очень симптоматично то, что именно с IX в. монахи коптских монастырей в пустыне стали возводить в своих обителях донжоны, где прятали припасы и укрывались сами во время нападений номадов[75].

За сто лет нестабильности и восстаний церковная организация, несмотря на свой конформизм и лояльность властям халифата, серьезно пострадала. По данным археологии, с начала VIII по начало IX в. в сельской местности исчезло (было разрушено?) множество малых церквей, посвященных локальным коптским святым; на смену им пришли более крупные, но малочисленные церкви, связанные с базовыми фигурами христианского культа, главным образом св. Георгием. Разрушение церквей и сокращение числа священников свидетельствует о распаде старых сельских сообществ. Коптское население лишалось корней, теряло связь с «почвой», в которой была главная его сила при византийской власти. Был расчищен путь для нового «заполнения» сакрального ландшафта в Позднее Средневековье гробницами локальных мусульманских святых[76].

В Египте с IX в. появляется значительное мусульманское население вне городов. Демографические сдвиги нарастают. Мусульмане превращаются из меньшинства в большинство в Иране около 800 г., в Сирии и Египте около 900 г.[77]

Арабизация

Распространение в среде ближневосточных христиан арабского языка, вытеснявшего греческий и сирийский, диктовало необходимость переложения на арабский Святого Писания, богослужебных текстов и в целом всего литературного наследия христианской цивилизации. Этот процесс раньше всего начался в Палестине, где традиционно сосуществовали греческая и сирийская литургии и перевод богослужения на новый язык не представлял серьезной психологической проблемы.

Работа по переводу христианской литературы на арабский шла прежде всего в монастырях Южной Палестины – лавре св. Саввы, св. Харитона, а также в синайском монастыре Неопалимой Купины. Переводы Священного Писания, святоотеческой и аскетической литературы осуществлялись как с греческого, так и с сирийского языков. Считается, что самые ранние переводы восходят к

75 *Brett M.* P. 3, 8–10.
76 *Brett M.* P. 18–19.
77 Ibid. P. 15.

740-м гг., а к рубежу IX в. арабо-христианская литература представляла собой уже сложившееся явление[78].

На протяжении следующих полутора-двух столетий число христианских текстов на арабском быстро увеличивалось. Сохранилось около 60 манускриптов IX–X вв., написанных на так называемом «старом южнопалестинском» диалекте. 90% из них представляют собой переводные книги, необходимые в церковном обиходе: тексты Священного Писания, гомилий, произведений житийной и святоотеческой литературы[79]. Наряду с этим, появляются оригинальные труды частью агиографического, частью апологетического и полемического характера (5–6 наименований). Их авторы стремились доказать правоверие своей общины перед лицом исторического вызова со стороны ислама и конкурирующих христианских исповеданий. Культ православных святых и мучеников, связанный тем или иным образом с Иерусалимом и лаврой св. Саввы как сакральными центрами ближневосточного христианства, также должен был дать мелькитской общине духовную опору в иноверном окружении.

Первым православным автором, начавшим писать на арабском, был уже упомянутый уроженец Эдессы Феодор Абу-Курра, монах лавры св. Саввы и впоследствии епископ харранский. Он оставил несколько десятков богословских трактатов на разных языках – своем родном сирийском, греческом и арабском, начавшем доминировать на Ближнем Востоке. В своих трудах Феодор излагал и отстаивал православные догматы, в том числе актуальную тогда тему почитания икон. Многие труды Абу-Курры в Средние века переводили на греческий и грузинский языки. Среди переводчиков Феодора был его собрат по лавре св. Саввы Михаил (761–846), синкелл иерусалимского патриарха Фомы. Около 810 г. Михаил составил пособие по греческой грамматике и синтаксису, предназначенное для палестинских монахов, изучающих греческий язык как иностранный. Это было частью того же интеллектуального проекта переложения на арабский язык христианского духовного наследия[80].

В том же IX в. стали писать на арабском христианские книжники в Багдаде. В середине X в. письменный арабский язык употребляется повсеместно у православных Сирии и Египта. С конца X в. арабская письменность распространяется в коптской среде.

Среди первых классиков арабо-христианской литературы, помимо Абу-Курры, можно назвать ученого-энциклопедиста Косту ибн Луку из Баальбека

78 *Griffith S.* The Monks of Palestine. P. 17–20.
79 *Griffith S.* Greek into Arabic. P. 122–123.
80 Ibid. P. 124–128.

(830–912); выдающихся летописцев Евтихия (Саида ибн Батрика), патриарха Александрийского (876–940), и Агапия Манбиджского (ум. после 942 г.)[81]. «Культурной столицей» ближневосточных мелькитов эпохи халифата была лавра св. Саввы (и, шире, регион Южной Палестины), где сложилась своя школа арабо-христианской теологии и даже свой характерный почерк писцов, которым написана большая часть дошедших до нас арабоязычных мелькитских манускриптов[82].

«Ориентализация» мелькитской общины отразилась и на ее восприятии истории. Характерно, что летописец Евтихий Александрийский почти ничего не упоминает об иконоборческих потрясениях VIII–IX вв. Последнее хорошо известное ему событие византийской церковной истории – VI Вселенский собор 681 г. С середины VIII в. у Евтихия обрываются сведения о константинопольских патриархах (и без того неточные). Он писал: «И не дошло до меня имен патриархов Константинополя после смерти Феодора (Евтихий датирует его 773 г., однако такой патриарх в это время неизвестен. – *К.П.*) вплоть до времени, когда писал я эту книгу, а также и патриархов Рима со времен патриарха Агапия (участника VI Вселенского собора 681 г. – *К.П.*)… – не дошли до меня имена патриархов его и известия о них»[83]. В православных летописях, создававшихся на Ближнем Востоке в X в., мусульманская история и мусульмано-христианские отношения в халифате все более вытесняют сведения о внутренних делах Византии[84].

При этом связи между православными разных провинций халифата не ослабевали. В житиях палестинских подвижников VIII–IX вв. постоянно упоминаются монахи сирийского, египетского, месопотамского происхождения, подвизавшиеся в обителях у Иордана. Выходцы из Сирии неоднократно становились александрийскими патриархами. В то же время египетские мелькиты иногда ревниво отстаивали свою независимость от соседних патриарших престолов, заставив, например, в 907 г. новопоставленного александрийского патриарха Христодула (уроженца Халеба), рукоположенного в Иерусалиме, еще раз пройти обряд хиротонии в Александрии[85]. Патриарх Фома (807–821 гг.) провел реконструкцию храма Гроба Господня на средства богатого египетского христианина Макария, возможно, монофи-

81 См. библиографию по этим персоналиям: *Griffith S.* The Monks of Palestine. P. 22–23; *Бойко К.А.* С. 53–60; *Панченко К.А.* К истории православного летописания. С. 109; *Панченко К.А.* Коста ибн Лука. С. 162.

82 *Griffith S.* P. 6, 24.

83 *Евтихий*. С. 49.

84 *Панченко К.А.* К истории православного летописания. С. 109–120; *Панченко К.А.* Восприятие исторического процесса. С. 82–86.

85 *Евтихий*. С. 75 (рус. пер.: *Медников Н.А.* Т. 2. С. 288–289).

зита по исповеданию[86]. В обителях Ближнего Востока еще с византийских времен продолжали жить грузинские монахи. Множество произведений сирийской и арабской литературы Раннего Средневековья сохранилось только в грузинских переводах[87]. По некоторым признакам можно предположить, что наибольшим весом среди трех ближневосточных православных патриархов пользовался антиохийский патриарх, как обладавший самой многочисленной паствой и обширной территорией. Именно антиохийский первосвятитель в начале X в. пытался утвердить своего митрополита в столице халифата[88].

Несмотря на изоляцию палестинского христианства от Византии и Запада, определенные церковные связи поддерживались, в Св. землю продолжали, как и раньше, приходить богомольцы. К началу IX в. относится активизация ближневосточной политики франкского императора Карла Великого. Хотя средневековые хронисты и западные историки XIX в. преувеличивали размах франко-арабских дипломатических контактов и степень латинского влияния в Св. земле, контакты между Ахеном и Иерусалимом, несомненно, существовали. К Св. Гробу поступала франкская милостыня, в Палестине начала IX в. постоянно проживало сообщество латинских монахов[89]. Западный паломник Бернард, посетивший Иерусалим в 867 г., останавливался там в гостинице для пилигримов из Западной Европы, основанной Карлом Великим[90]. В 808–809 гг. догматические нововведения живших в Палестине франкских монахов, включивших в Символ веры «филиокве», вызвали резкие возражения со стороны монахов Мар Сабы. Латиняне апеллировали к римскому папе, посольство в Рим готовилось и иерусалимским патриархом Фомой, однако оно не состоялось из-за политических потрясений, захлестнувших Палестину после смерти Харуна ар-Рашида[91].

Вторая волна иконоборчества, начавшаяся в Византии в 814 г., вызвала резкое осуждение на Православном Востоке. Лидер византийских иконопочитателей Феодор Студит вел переписку с иерусалимским патриархом Фомой, который, в свою очередь, обращался в Константинополь к императору и патриарху с призывом отказаться от иконоборческой ереси. В 814 г. в Византию

86 *Евтихий*. С. 55 (рус. пер.: *Медников Н.А*. Т. 2. С. 280).

87 *Griffith S*. Greek into Arabic. P. 125; *Griffith S*. The Monks of Palestine. P. 15–17.

88 *Лопарев Х.М*. Византийские жития святых. Т. 19. С. 23, 29–30; *Медников Н.А*. Т. 2 (1). С. 288–9; *Феофан*. 6255 г.

89 *Бартольд В.В*. Карл Великий и Харун ар-Рашид; *Бартольд В.В*. К вопросу о франко-мусульманских отношениях.

90 *Bernard the Wise*. P. 26; *Бартольд В.В*. Карл Великий и Харун ар-Рашид. С. 293; *Дмитриевский А.А*. Типиконы. С. 63–64.

91 *Лопарев Х.М*. Византийские жития святых. Т. 17. С. 215; *Бартольд В.В*. Карл Великий и Харун ар-Рашид. С. 291

прибыли представители патриарха Михаил Синкелл, монахи Иов, Феодор и Феофан, которые выступили с обличением иконоборческого вероучения, за что подверглись многолетнему тюремному заключению и жестоким наказаниям[92]. После окончательного торжества иконопочитания (842 г.) Михаил, Феодор и Феофан остались в Византии, пополнив число палестинских монахов, осевших в Константинополе. Эта колония эмигрантов из Св. земли, группировавшаяся вокруг монастыря Хора, сыграла видную роль в культурном обмене между Византией и Ближним Востоком. В ее среде, предположительно, был создан ряд известных в свое время литературных памятников, таких как апокрифическое послание 836 г. трех восточных патриархов в защиту икон или «Житие Феодора Эдесского» (середина X в.)[93].

И в дальнейшем в случае церковных конфликтов в Константинополе стороны нередко считали нужным апеллировать к мнению Александрии, Антиохии и Иерусалима. Так, представители ближневосточных церквей были вовлечены в споры о деле константинопольского патриарха Фотия 860-х – 870-х гг., однако не занимали в этом вопросе самостоятельной позиции.

Гонения

Определяющее влияние на развитие ближневосточных христианских общин оказывали их отношения с мусульманскими властями, религиозная политика халифата, степень терпимости мусульман к иноверцам.

Первые два столетия существования мусульманской империи, особенно эпоха Омейядов, отличались достаточно высоким уровнем веротерпимости, когда христиане свободно отправляли культ, вели активную предпринимательскую деятельность и занимали видные посты в государственном аппарате. Случавшиеся иногда в провинциях притеснения христиан (египетские источники, например, отмечают с середины 680-х до 717 г. пять волн «гонений»)[94] чаще имели причиной корыстолюбие наместников, чем религиозную нетерпимость.

Из того, что говорилось ранее о религиозной политике Омейядов и первых Аббасидов, явствует, что настоящие религиозные гонения в VII – начале IX в. были единичны. Бедствия христиан, столь красочно описанные в некоторых хрониках, особенно сиро-яковитских, были вызваны, скорее, социальным гнетом или политической нестабильностью. Так, например, в повествовании о гибели двадцати саввинских отцов 796 г., убитых в ходе мусульманских меж-

92 *Лопарев Х.М.* Византийские жития святых. Т. 17. С. 215–216.
93 *Griffith S.* The Life of Theodore of Edessa. P. 152–156.
94 *Neale J.* P. 82–96; *Медников Н.А.* Т. 1. С. 649–650, 683–687, 701–702.

доусобий (см. выше), агиограф специально и многословно обосновывал правомерность причисления погибших к мученикам, потому что формально их нельзя было считать пострадавшими за веру[95].

Однако со второго столетия правления Аббасидов природа межконфессиональных отношений в халифате стала меняться. В середине IX в. все более очевидный кризис халифата и ослабление исламского мира породили всплеск «фундаменталистских» настроений среди мусульман, что выразилось и в нарастании религиозной нетерпимости по отношению к зиммиям.

Начал периодически применяться на практике запрет на строительство и расширение церквей. В разгар смут и анархии после смерти Харуна ар-Рашида иерусалимский патриарх Фома предпринял несанкционированную перестройку купола храма Гроба Господня. После восстановления стабильной государственной власти патриарх был привлечен к ответственности за увеличение высоты купола и лишь с большим трудом сумел оправдаться[96].

Систематические гонения на иноверцев проводил аббасидский халиф аль-Мутаваккиль (847–861 гг.), стремившийся всемерно укреплять суннитское «правоверие», подавляя «неортодоксальные» секты и течения в исламе, а также неисламские общины. Халиф издал серию указов, направленных против немусульман и все более ужесточавших налагаемые на них ограничения и запреты. Зиммиям было предписано носить особую отличительную одежду, запрещено ездить на лошадях, занимать какие-либо посты на государственной службе. Подлежали разрушению все церкви, построенные после арабского завоевания. Насилия халифской администрации вызвали в 855 г. восстание населения Эмеса (Хомса). К нему присоединились и местные христиане, которых толкнули на этот шаг религиозные преследования. После подавления восстания халиф повелел уничтожить все церкви в городе и изгнать оттуда христиан. Гонения аль-Мутаваккиля привели к массовому переходу зиммиев в ислам и эмиграции значительной части мелькитов в Византию[97].

После аль-Мутаваккиля христианам удалось отчасти восстановить свои позиции в государственном аппарате, однако это вызывало все большее негодование мусульманского простонародья. В конце IX в. и особенно в первой трети X в. отмечено множество случаев волнений и беспорядков на религиозной почве, разграблений и разрушений церквей. Особенно мощная волна христианских погромов прокатилась по Ближнему Востоку в 923–924 гг., когда были разрушены мелькитские церкви в Тиннисе, Аскалоне, Рамле, Кесарии и Дамаске; в

95 Сказание о мученичестве святых отцов в лавре преп. Саввы. С. 32–35.
96 *Евтихий*. С. 55–56; *Медников Н.А.* Т. 1. С. 762–764, Т. 2. С. 279–282.
97 *Медников Н.А.* Т. 1. С. 778–788; *Hitti Ph.* P. 543–545; *Фильштинский И.М.* С. 133–142.

937 г. пострадали церкви Иерусалима, в 940 г. аскалонская церковь вновь была разрушена и так и осталась невосстановленной[98].

«Византийская реконкиста»

К 30-м гг. X в. могущественный некогда халифат пришел в полный упадок и распался на ряд уделов. В Египте, Палестине и Южной Сирии последовательно правили тюркские династии Тулунидов (869–905 гг.) и Ихшидидов (935–969 гг.). Большая часть Северной Сирии и Верхней Месопотамии оказалась под властью арабской династии Хамданидов. Сам Багдад в 945 г. был захвачен Буидами, у халифов осталась лишь призрачная духовная власть. Одновременно Византия перешла в наступление на ослабленные и враждующие друг с другом мусульманские государства. В 926 г. пала Мелитена, в 942 г. ромеи, стоявшие под стенами Эдессы, принудили мусульман выдать им величайшую святыню города – Нерукотворный образ Христа[99]. Наибольших успехов «византийская реконкиста» достигла в 60-х гг. X в. под предводительством Никифора Фоки, который стремился придать походам ромеев характер «священной войны» с исламом и – как считали арабы – видел свое предназначение в том, чтобы освободить Св. Гроб и сокрушить Каабу. Никифор одержал ряд блестящих побед над мусульманами и вернул в состав империи Крит, Кипр, Киликию и некоторые области Северной Сирии. Хамданиды Халеба долгое время признавали себя вассалами Византии и выплачивали дань, от которой, как особо оговаривалось, были освобождены местные христиане[100].

Военные неудачи мусульман и наплыв беженцев из районов, завоеванных Византией, многократно усилили межконфессиональную напряженность на Ближнем Востоке: каждый триумф Никифора Фоки провоцировал погромы христиан в Египте, Палестине, Сирии. В 960 и 961 гг. мусульманская чернь жгла и грабила церкви Фустата, не отличая православных храмов от монофизитских[101].

В 966 г. в результате конфликта с наместником Иерусалима погиб иерусалимский патриарх Иоанн и была сожжена церковь Воскресения. В 967 г. по обвинению в связях с Византией был умерщвлен антиохийский патриарх Христофор. Истинной причиной расправы стали давние противоречия не-

98 *Медников Н.А.* Т. 1. С. 791, 804, 805, 809–810, 813; *Медников Н.А.* Т. 2. С. 291–293, 330–331.

99 *Мец А.* С. 16; *Розен В.Р.* С. 89.

100 *Розен В.Р.* С. 110–122; *Мец А.* С. 17; *Runciman S.* T. 1. P. 30–31; *Большаков О.Г.* Византия и халифат. С. 364–365.

101 *Медников Н.А.* Т. 2. С. 335–336.

которых мусульманских *шейхов* с патриархом, который был более лоялен к хамданидскому эмиру Сейф ад-Дауле, чем к антиохийской региональной элите. Однако в обстановке межрелигиозного противостояния, когда в город прибыли пять тысяч хорасанцев для участия в джихаде, было очень легко объявить патриарха византийским шпионом, а вслед за его убийством организовать разграбление патриаршей резиденции и церкви Кассиана. После этого антиохийская кафедра пустовала вплоть до захвата города византийцами осенью 969 г.[102]

Попытки мусульман отбить город в 971 и 994 гг. не увенчались успехом. Новый византийский император Иоанн Цимисхий в 972 г. опустошил Верхнюю Месопотамию, а потом, усмотрев более серьезного противника в лице египетских Фатимидов, совершил в 974 и 975 гг. походы в Южную Сирию и Палестину, на краткое время подчинив Дамаск и совсем немного не дойдя до Иерусалима. Внезапная смерть императора на время остановила византийскую экспансию. После военных кампаний в Сирии Василия I Болгаробойцы в 995 и 999 гг. политическая ситуация на византийско-мусульманском пограничье стабилизировалась на полвека. На Ближнем Востоке сложилась биполярная система, основанная на балансе сил двух великих держав – Византии, контролировавшей значительную часть Северной Сирии, и Фатимидского халифата, чьи границы проходили по Ливану и Южной Сирии. Две империи разделяла буферная зона с центром в Халебе, сначала находившаяся в вассальной зависимости от Византии, потом, в 1015 г., захваченная Фатимидами. Последним успехом «византийской реконкисты» стало взятие Эдессы в 1031 г., в результате чего почти половина Антиохийского патриархата снова оказалась в составе христианской империи[103].

Военная экспансия империи шла параллельно с усилением византийского культурного влияния на Ближнем Востоке. В 937 г. Константинопольский патриарх обратился к трем своим восточным собратьям с просьбой поминать его во время богослужений, чего не делалось со времен Омейядов[104]. В середине X в. была предпринята переработка патриаршего Типикона Иерусалимской церкви, куда включили литургические тексты константинопольского происхождения. Само богослужение в главных храмах Иерусалима велось, видимо, по-гречески[105].

102 *Медников Н.А.* Т. 1. С. 821–824.; Т. 2. С. 335–336, 338–342, 343–346; *Панченко К.А.* Антиохийский патриарх Христофор. С. 223–227.

103 *Розен В.Р.* С. 32–33, 40–41, 240–259, 309–331; *Медников Н.А.* Т. 1. С. 825–838; *Runciman S.* T. 1. P. 31–34; Письмо Цимисхия. С. 96–100.

104 *Евтихий.* С. 88; *Медников Н.А.* Т. 2. С. 294.

105 *Дмитриевский А.А.* Типиконы. С. 36, 40, 49, 63.

Христиане и Фатимиды

В то время как Византия распространила свою власть на Северную Сирию, территория Александрийского, Иерусалимского и оставшейся части Антиохийского патриархатов находилась в составе шиитского халифата Фатимидов, противостоящего багдадским Аббасидам.

Держава Фатимидов представляла собой типичное универсальное государство с претензиями на обладание абсолютной истиной и стремлением к мировому господству. Идеологи халифата разработали концепцию нескольких кругов имперского пространства, тяготевшего к халифскому престолу в Каире. Фатимидская ойкумена состояла из областей, пребывавших под непосредственным управлением династии, так называемой «внутренней *даули* (державы)» – Египта, Палестины, Сирии – и зоны вассальных территорий («внешней даули»), куда входили Ифрикия, Сицилия, Магриб, зависимые государства Северной Сирии и Джазиры, а также христианские страны Северо-Восточной Африки – Нубия и Эфиопия. Престол коптского патриарха в Александрии оставался духовным центром христиан всей долины Нила. Монофизитское содружество Африки оставалось весомой политической силой, и Фатимиды активно использовали авторитет коптского патриарха, выстраивая отношения со своими южными христианскими соседями.

Имперский характер Фатимидского государства предопределил высокую степень терпимости к христианам. Халифы рассматривали зиммиев как полноценных подданных и управляли ими так же беспристрастно, как и мусульманами[106].

При первых Фатимидах, правивших в Египте – аль-Му‘иззе (952–975 гг.) и аль-‘Азизе (976–996 гг.) – вопреки шариатскому запрету допускались даже открытые диспуты между богословами разных религий. Халифы посещали монастыри и христианские религиозные празднества. Христиане и иудеи повсеместно занимали должности чиновников, в том числе самые ответственные и влиятельные посты *везиров* и наместников провинций. Засилье «неверных» при дворе вызывало негативную реакцию в мусульманской среде и нападки на самих халифов, однако эффективный аппарат подавления позволял Фатимидам гасить любое недовольство[107].

Так, например, когда в 993 г. на каирской верфи сгорел военный флот, строившийся для похода против Византии, каирская чернь обвинила в поджоге «неверных» и устроила христианский погром. Десятки погромщиков были схвачены на месте и часть их, отобранная по жребию, казнена. Власти объявили, что

106 *Brett M.* Al-Karaza al-Marqusiya. P. 36–37.
107 *Медников Н.А.* Т. 1. С. 840–841; *Мец А.* С. 57.

присвоение награбленного у христиан в ходе беспорядков имущества также будет караться смертью, и грабители по ночам выбрасывали добычу на пустыри[108].

Халиф аль-‘Азиз был женат на православной египтянке и всячески покровительствовал мелькитской общине. Он обеспечил блестящую церковную карьеру своим зятьям – Оресту, возведенному на престол иерусалимского патриарха, и Арсению, ставшему митрополитом Каира (985 г.). Орест завершил восстановление храма Гроба Господня в Иерусалиме, пострадавшего, как было упомянуто, в 966 г. Арсений, при поддержке мусульманских властей, отнял у коптов церковь, ранее принадлежавшую православным. Мелькиты в конце X в. явно занимали лидирующие позиции среди всех немусульманских конфессий Фатимидского государства. В 1000 г. иерусалимский патриарх Орест был отправлен во главе посольства в Византию для переговоров о мире. При этом, как утверждает христианская летопись, молодой халиф аль-Хаким заранее пообещал принять любые условия мира, о которых сумеет договориться патриарх. Орест оставался в Константинополе до своей смерти в 1005 г. Иерусалимский патриархат де-факто перешел под управление его брата Арсения, еще в 1000 г. возведенного, по прямому указанию халифа епископам, на престол александрийского патриарха. Тем самым Арсений, дядя по матери правящего халифа, сосредоточил в своих руках управление всей православной общиной Фатимидского халифата[109].

Однако процветание мелькитов и других зиммиев при первых Фатимидах резко оборвалось в начале XI в., когда выплеснулось наружу накопившееся недовольство мусульман. Эта эпоха теснейшим образом сопряжена с личностью халифа аль-Хакима (996–1021 гг.), который, начиная с 1003 г., развернул жесточайшие гонения на зиммиев. Суровость антихристианских указов халифа усугублялась его психической болезнью, маниакальной подозрительностью и беспощадностью – аль-Хаким всерьез стремился искоренить инаковерующих, составлявших чуть ли не половину его подданных.

Каждый последующий год был отмечен массовыми погромами церквей и христианских кварталов, осквернением христианских кладбищ. Во владениях Фатимидов были разрушены, за единичными исключениями, все монастыри и тысячи церквей, на месте которых часто возводили мечети. С уцелевших храмов были сброшены кресты, а изображения крестов на стенах церквей соскоблены. В 1008 г. халиф запретил христианам праздновать Вход Господень в Иерусалим, потом – Крещение. Периодически проводились чистки государственного аппарата, сопровождавшиеся арестами, пытками и казнями христианских чиновников. На их место, впрочем, ставились другие христиане, так как квалифицированных мусульманских администраторов в Египте не хватало.

108 *Розен В.Р.* С. 35, 295–300; *Мец А.* С. 58.
109 *Розен В.Р.* С. 42–43, 337–338; *Медников Н.А.* Т. 1. С. 839–840, 849; Т. 2. С. 357–358.

Начиная с 1005 г. вводились разнообразные ограничения в одежде для зиммиев. Христианам было предписано одеваться в черное, носить на шее тяжелые деревянные кресты, размер которых все более увеличивался с каждым последующем указом[110].

Апогеем антихристианской политики аль-Хакима стало разрушение в сентябре 1009 г. самой почитаемой святыни христиан – храма Гроба Господня – и ряда других палестинских храмов и монастырей. Вскоре, в апреле 1010 г., подвергся разгрому главный монастырь египетских мелькитов аль-Кусайр на горе Мукаттам под Каиром, соседнее христианское кладбище было разрушено и осквернено. Патриарх Арсений все яснее понимал, что родство с полубезумным халифом не гарантирует ему безопасность. Томимый мрачными предчувствиями, он проводил время в посте и молитвах, к чему, похоже, не был склонен в ранний, блистательный, период своей карьеры. Арсению не удалось избегнуть гибели: летом того же года он был тайно убит по приказу халифа[111].

Примерно в конце 1010 г. Палестиной и Сирией завладел бедуинский вождь Муфарридж ибн аль-Джаррах, почти три года успешно противостоявший Фатимидам. Желая обезопасить свой тыл со стороны Византии, Муфарридж подчеркнуто покровительствовал христианам: организовал выборы нового иерусалимского патриарха Феофила (1012–1020 гг.), бывшего епископом в Заиорданье, и содействовал началу реконструкции храма Св. Гроба. После смерти Муфарриджа и восстановления в Сирии власти Фатимидов, патриарх Феофил бежал, но потом, по приглашению властей, вернулся[112].

В то же время в Египте деятельность православной церкви была парализована, не замещались опустевшие архиерейские кафедры; эпоху аль-Хакима пережил только один мелькитский епископ. В 1014 г. халиф разрешил зиммиям переселяться из Египта; начался массовый исход христиан в византийские владения. Из оставшихся в Египте немусульман значительная часть приняла ислам, часто неискренне. В последние годы своего правления аль-Хаким, увлекшийся новыми религиозными исканиями, прекратил гонения на христиан и даже смотрел сквозь пальцы на нарушения своих антихристианских установлений[113].

Следующий халиф аз-Захир (1021–1035 гг.) и регентша Ситт аль-Мульк, сестра аль-Хакима, отменили все ограничения, наложенные на немусульман. Православные получили возможность избрать нового патриарха и епископов.

110 *Медников Н.А.* Т. 1. С. 849–853; *Мец А.* С. 58–59.

111 *Медников Н.А.* Т. 1. С. 853–854, Т. 2. С. 360–371; *Розен В.Р.* С. 48.

112 *Яхья.* С. 201; *Розен В.Р.* С. 48, 49, 356–357.

113 *Медников Н.А.* Т. 1. С. 854–857; *Мец А.* С. 59.

Христиане, ранее бежавшие из Египта, возвращались обратно, восстанавливались разрушенные храмы, снова со всей пышностью отмечались церковные праздники, и даже те, кто был насильственно обращен в ислам, безнаказанно переходили в христианство.

Последующие фатимидские халифы так же терпимо относились к христианам и допускали их на важнейшие государственные должности[114]. Это, впрочем, не мешало мусульманским властям время от времени решать свои финансовые проблемы за счет христианской общины. Под давлением мусульманского общественного мнения халифы иногда смещали христианских чиновников и облагали зиммиев тяжелыми поборами.

Иерусалимские патриархи снова выступили посредниками в восстановлении отношений между Византией и Фатимидами. В 1023 г. патриарх Никифор был отправлен Ситт аль-Мульк в Константинополь с сообщением о восстановлении прав христиан в Египте и просьбой о возобновлении торговли и заключении мирного договора. Переговоры были продолжены в 1032 г.: император Роман III добивался права назначать иерусалимского патриарха и отстроить храм Гроба Господня. Окончательное соглашение было заключено в 1036/7 г. Византия получила возможность со всей пышностью восстановить храм, что было сделано в 40-е гг. XI в.; грандиозная постройка производила сильное впечатление на современников[115].

Византийская Антиохия

В иных условиях складывались в конце X–XI в. исторические судьбы мелькитов византийской части Сирии (провинции Антиохия, Киликия, Мелитена и др.). Значительную долю населения этих территорий составляли арабоязычные христиане (православные и яковиты) и мусульмане.

В правление императора Романа III (1028–1034 гг.) византийские власти начали преследование яковитов, их патриарх и несколько епископов были сосланы во Фракию, часть архиереев приняла православие, остальные умерли в изгнании.

114 Знаковой фигурой в истории позднего Фатимидского халифата является везир Бадр аль-Джамали, фактический правитель государства в конце XI в. Гулям армянского происхождения, едва ли искренне принявший ислам, он опирался на войска из армянских наемников, многие из которых оставались христианами. Бадр с подчеркнутым уважением обращался с коптскими патриархами. В то же время церковь была жестко подчинена интересам государства. Христиане и иудеи платили джизью неукоснительно. Везир диктовал резолюции собору коптских епископов, употребляя при этом библейскую терминологию, подобно христианским императорам эпохи Вселенских соборов (*Brett M.* Al-Karaza al-Marqusiya. P. 50–52).

115 *Бартольд В.В.* Рецензия. С. 590–591; *Бартольд В.В.* Ислам и мелькиты. С. 655; *Яхья.* С. 237, 239; *Медников Н.А.* Т. 1. С. 857–860.

После этого сиро-яковиты перенесли свой патриарший престол на мусульманскую территорию, в Амиду. Характерно, что после взятия византийцами Эдессы в 1031 г. местные христиане-яковиты покинули город и ушли во владения мусульман, правда впоследствии значительная часть их вернулась. Гонения на еретиков в византийских приграничных областях периодически возобновлялись. Яковитский епископ Мелитены в 1060-х гг. был выслан в Македонию, где три года работал на пашнях и виноградниках[116]. Монофизитские летописцы повествовали, что Господь, прогневавшись на халкидонитов за их преследования истинно верующих христиан, испепелил молнией все греческие церкви Антиохии и погубил ромейского патриарха, который во время землетрясения провалился под землю с 10 тысячами своих единоверцев[117]. Возникновение этой легенды, возможно связано с катастрофическим землетрясением 1053 г., разрушившим многие города Передней Азии.

Антиохией управляли наместники, как правило, греки происходившие из среды военной знати или чиновничества. Представители арабо-христианской «аристократии» также играли заметную роль в жизни провинции, например магистр Убейдаллах или патрикий Кулейб, участники противоборства мятежника Варды Склира с императором Василием II в 970-х гг.[118]

Большим политическим весом обладали подчас и антиохийские патриархи. Среди предстоятелей Антиохийской церкви конца X–XI в. встречались как выходцы из центральных областей Византии (греки и армяне-халкидониты), так и – в первые десятилетия византийской власти – сиро-палестинские арабы. Крупнейшей фигурой в этом ряду был патриарх Агапий (978–996 гг.), бывший митрополит Халеба. После смерти антиохийского патриарха Феодора (970–976 гг.) Агапий повез список кандидатов на замещение опустевшего престола в Константинополь, на утверждение императору Василию II. В это время, в разгар восстания Варды Склира, Антиохия отпала от власти императора и присоединилась к мятежникам. Агапий обещал Василию II, военное положение которого было тогда очень тяжелым, вернуть Антиохию под власть Константинополя, испрашивая в награду сан патриарха. Сильные личности, император и митрополит, поняли, что стоит сделать ставку друг на друга. Тайно вернувшись в Сирию, Агапий от имени базилевса вошел в контакт с магистром Убейдаллахом, наместником Антиохии, и убедил его перейти на сторону Василия II. Варда Склир несколько раз пытался вернуть город под свой контроль, но потерпел неудачу. В 977 г. мятеж был подавлен императором, Склир бежал в земли мусульман. За услуги, оказанные империи, Агапий 22 января 978 г. был возведен в сан патри-

116 *Бартольд В.В.* Рецензия. С. 592; *Бартольд В.В.* К вопросу о франко-мусульманских отношениях. С. 295; *Яхья*. С. 252; *Мец А*. С. 46.

117 *Michel le Syrien*. P. 160–161; *Matthew of Edessa*. P. 84–85.

118 *Розен В.Р.* С. 1–2, 4, 22, 86–87, 90.

арха антиохийского. В последующие годы он выдвинулся на ключевую роль в антиохийской региональной элите. Патриарх сблизился с доместиком схол Востока[119] Вардой Фокой и негласно поддержал его честолюбивые планы овладеть императорским престолом. В результате начавшегося в 987 г. мятежа Фоки Агапий и стоявшая за ним провинциальная знать, видимо, рассчитывали повысить свою роль в управлении империей. После поражения и гибели Варды Фоки весной 989 г. Агапий, пытаясь оправдаться перед Василием II, поднял восстание антиохийцев против наместника Фоки, его сына Льва. Однако в руки императора попала секретная переписка Варды, и причастность патриарха к мятежу была раскрыта. В конце 989 г. его выслали в Константинополь. Как ни странно, Василий II, прославившийся своей абсолютной беспощадностью, почему-то не тронул Агапия. Семь лет он провел в столице под почетным арестом, продолжая руководить делами своего патриархата. В сентябре 996 г., после настойчивых уговоров императора, Агапий согласился отречься от престола в обмен на пожизненную пенсию и сохранение его имени в *диптихе*. Умер он через год в одном из константинопольских монастырей[120]. По утверждению византийского канониста XI в. Никона Черногорца, именно с этого времени установился порядок рукоположения антиохийских патриархов в столице империи[121].

Базилевсы, принимая участие в избрании антиохийских патриархов, хотели видеть в них надежных слуг империи. Тем не менее патриархи часто вели себя достаточно независимо по отношению к Константинополю. Наиболее известный пример такого рода связан с личностью антиохийского патриарха Петра III (1050-е гг.), ревниво оберегавшего независимость своего престола от притязаний константинопольского патриарха Михаила Керуллария. Петр, в частности, занял особую, компромиссную, позицию во время конфликта между Римской и Константинопольской церквями 1054 г., который привел к окончательному разрыву православия и католичества. Позиция Антиохии определялась, в частности, несогласием с политикой унификации церковных ритуалов, проводимой константинопольской кафедрой. Это было неприемлемо в этнически пестром Антиохийском патриархате, где сохранялись, наряду с греческой, сирийская и арабская литургии[122].

Становление культурного фундамента православных арабов, начало которому положили Феодор Абу-Курра и его современники, произошло в очень короткие сроки. Византия, вернув в лоно империи Северную Сирию, застала там уже сложившийся арабоязычный христианский этнос. За четыре поколения византийского владычества он не проявил ни малейшей наклонности к

119 Главнокомандующий гвардейскими частями, размещенными в восточной половине империи.

120 *Розен В.Р.* С. 3–11, 24–25, 33, 124–127, 209.

121 *Леонид.* Три статьи к русскому палестиноведению. С. 44–45.

122 *Рансимен С.* С. 54–56; *Леонид.* Три статьи к русскому палестиноведению. С. 45.

ассимиляции. Антиохия конца X–XI в. была крупным центром христианской культуры, как грекоязычной, так и арабской. На полпути между городом и морем, на отрогах скального массива Черная гора процветало созвездие монастырей, где подвизались монахи греческого, грузинского, арабского, армянского происхождения, разворачивалась активная литературная деятельность. Самым заметным из византийских писателей этой среды был Никон Черногорец – крупнейший специалист в области церковного права второй половины XI в. Некоторые антиохийские патриархи (Феодор III, Петр III) также известны своими богословскими трудами. Одаренным писателем был и упомянутый патриарх Агапий конца X в. В Антиохию переместился из Южной Палестины центр культурного творчества православных арабов. Историк Яхья Антиохийский († после 1034 г.), уроженец Египта, переселившийся в Антиохию в 1015 г., продолжил хронику Евтихия (Саида ибн Батрика)[123]. В Антиохии в 1060-х гг. работал корифей тогдашней медицинской науки багдадец Ибн Бутлан, автор многочисленных трактатов теоретического и прикладного характера, географических, этнографических и антропологических сочинений[124]. Развивалась арабоязычная агиографическая литература. В конце X в. протоспафарий[125] Ибрахим ибн Юханна написал житие патриарха Христофора, погибшего, как уже упоминалось, от рук мусульман незадолго до отвоевания византийцами Антиохии[126]. Иеромонах Михаил составил в 1085 г. первое в литературе жизнеописание св. Иоанна Дамаскина, сразу же переведенное на несколько языков[127]. Важной вехой в развитии арабо-христианского богословия было творчество диакона Абдаллаха Антиохийского († ок. 1051 г.). Помимо составления собственных поучений и толкований на Св. Писание, Абдаллах собрал все бытовавшие тогда варианты арабских переводов Библии, сверил их с греческим оригиналом, отредактировал и пустил в обиход полный арабский вариант Ветхого и Нового Завета, который применялся в православной церкви многие столетия[128].

Несмотря на то что мелькитская культура с середины X в. снова стала испытывать сильное греческое влияние, она отнюдь не растворялась в общеим-

123 Annales Yahia ibn Said Antiochensis. / CSCO. Scriptories Arabici. Ser. Tertia.- Tomus VII. Beryti – Parisiis, 1909; Histoire de Yahya-ibn-Sa`id d`Antioche, continiateur de Sa`id-ibn-Bitriq. Editee et tradiute en francais par J.Kratchkovsky et A.Vasiliev. / PO. Bd. XVIII. Fasc. 5, Bd. XXIII. Fasc. 3. Paris. 1924, 1932.

124 См., в частности, *Розен В.Р.* С. 036–048; *Мец А.* С. 139–141; *Крачковский И.Ю.* Арабская географическая литература. С. 266–7.

125 Византийский титул среднего ранга.

126 *Habib Zayat.* Vie du patriarche melkite d`Antioche Christophore (m. 967) par le protospathaire Ibrahim b. Yuhanna. Document inedit du Xe siecle. / Proche-Orient Chretien. 2 (1952). P. 11–38, 333–366.

127 *Кекелидзе К.* С. 119–123.

128 *Баша К., Шейхо Л.* Абдалла ибн аль-Фадль аль-Антаки.

перской греко-византийской культуре, не теряла своей восточной самобытности, оставаясь в тесном контакте с остальным арабским миром.

Власть антиохийских патриархов простиралась до самых отдаленных окраин мусульманского мира – Мерва и Хорезма[129]. Границы между Византией и мусульманскими странами не были препятствием для оживленных культурных взаимодействий. Влияние арабской традиции заметно и в том, что Яхья Антиохийский в своей летописи пользуется летоисчислением по хиджре (как, кстати, и Евтихий), и в том, что Яхья и патриарх Агапий начинали свои сочинения фразой «Бисмилляхи-р-рахмани-р-рахим» («Во имя Бога, милостивого, милосердного») вместо традиционной христианской формулы «Во имя Отца и Сына и Святого Духа». Политическая история Египта и Сирии Яхью интересовала куда больше, чем войны его собственного императора Василия Болгаробойцы на Балканах[130]. Но самый яркий пример – это споры христиан разных стран и конфессий о дате празднования Пасхи 1007 г. Из-за расхождений в вычислениях и таблицах возникла оживленная переписка, консультации, пререкания, в которых приняли участие мелькиты, несториане, монофизиты от Армении до Верхнего Египта[131]. Любопытно, что Константинополь остался на периферии этого спора, как будто бы авторитет вселенского патриарха мало что значил для ближневосточных христиан, даже для мелькитов византийской Антиохии. Еще меньше они помнили о Риме. Хотя во время богослужений, по обычаю, возглашалось имя римского папы, но из-за отсутствия связей с Римом этих имен никто не знал. Последним известным на Востоке папой, как уже говорилось, был Агапий, участник VI Вселенского собора (681 г.). Его-то и поминали, чисто автоматически, следующие триста лет[132].

Установившаяся в Сирии относительная политическая стабильность была разрушена в середине XI в. появлением турок-сельджуков, их опустошительными набегами на города Верхней Месопотамии. Решающее военное столкновение Византийской империи с сельджуками под Манцикертом в 1071 г. закончилось полным поражением ромеев и утратой империей контроля почти над всей Малой Азией.

Положение усугублялось внутренними смутами в Византии, борьбой за трон различных претендентов. Антиохия тоже активно участвовала в этих мятежах и междоусобиях 1070-х гг. Активную роль в городских делах играл патриарх Эмилиан, весьма враждебно относившийся к правительству императора Михаила VII Дуки. В 1073 г. присланный из столицы новый наместник Антиохии Исаак

129 *Бартольд В.В.* Ислам и мелькиты. С. 655.
130 *Кривов М.В.* Арабы-христиане. С. 250–255.
131 *Розен В.Р.* С. 45–47. См. также: *Кузенков П.В., Панченко К.А.* С. 5–6.
132 *Бартольд В.В.* Рецензия. С. 585.

Комнин сумел хитростью выманить патриарха из города, выслать его в Константинополь и подавить начавшийся вскоре мятеж антиохийцев[133]. Однако через некоторое время Северная Сирия была потеряна империей.

В обстановке политического хаоса, наступившего в Малой Азии после катастрофы под Манцикертом, бывший византийский сановник православный армянин Филарет Варажнуни сумел создать из обломков византийских провинций автономное княжество, включавшее Киликию, Антиохию, Мелитену, Эдессу. Но у него не было реальных сил противостоять мусульманскому натиску. В 1084 г. иконийский султан Сулейман ибн Кутлумуш, не встречая серьезного сопротивления, вторгся в христианские владения Северной Сирии. В декабре 1084 г. внезапным ударом сельджуки захватили Антиохию. Город снова вернулся под власть мусульман. Кафедральный собор Кассиана был обращен в мечеть[134].

Впрочем тюркский эмир Яги-Сиян, ставший около 1087 г. правителем Антиохии, разрешил православному патриарху вернуться в город. Этим патриархом был выходец из греческого клира Иоанн Оксит, яркий церковный писатель и бескомпромиссный правдолюбец с тяжелым характером. Еще в бытность монахом он написал трактат в обличение *харистикариата*, практики создания собственных монастырей представителями византийской аристократии, что, по мнению Иоанна, вело к деградации института монашества. В начале 1090-х гг. патриарх направил императору Алексею Комнину два гневных послания, где резко критиковал его политику, в частности конфискацию церковных имуществ, и возлагал на базилевса ответственность за внутри- и внешнеполитические проблемы государства. В своих памфлетах Иоанн осуждал также византийскую аристократию и чиновничество, жестоко угнетавшие неимущие слои населения. Пребывая в Антиохии, патриарх полемизировал с сирийскими монофелитами. Известен трактат о двух волях Христа, написанный маронитским епископом Тумой аль-Кафртаби в ответ на нападки Оксита[135].

Само по себе установление сельджукского владычества на Ближнем Востоке в конце XI в. не повлекло за собой заметного ухудшения социального статуса местных христиан. Стоит отметить, что именно в XI в. крупнейшим мусульманским правоведом аль-Маварди была сформулирована очередная, достаточно четко изложенная доктрина о статусе зиммиев в мусульманском государстве, оказавшая большое влияние на юридическую практику последующих поколений властителей. Покровительство немусульманским подданным должно было оказываться при соблюдении ими шести обязательных и шести желательных условий. К первой группе требований относились запре-

133 *Никифор Вриенний.* С. 105–108; *Успенский Ф.И.* Т. 3. С. 40–43; *Runciman S.* T. 1. P. 64–72.
134 *Runciman S.* T. 1. P. 73–75; *Михаил Сириец.* Статья 1. С. 30.
135 *Graf G.* T. 2. P. 98–100; *Nasrallah J.* HMLEM. T. 3 (1). P. 86–89.

ты осуждать Коран, пророка Мухаммада, исламскую религию, предписывалось не вступать в брак с мусульманкой, не склонять мусульманина к отказу от своей веры и не помогать врагам ислама. Несоблюдение любого из этих условий ставило иноверца вне закона. Желательные условия включали ношение отличительной одежды, запрет строить здания выше, чем у мусульман, звонить в колокола, выставлять напоказ кресты, публично пить вино, устраивать шумные погребальные процессии и ездить на лошадях. Нарушение этих установлений не влекло потерю статуса «покровительствуемых», но тем не менее каралось[136]. Впрочем, как уже упоминалось, бытовые ограничения («желательные условия» по Маварди) в реальной жизни мало соблюдались, хотя время от времени набожные правители пытались их возродить.

В большей степени христиане той эпохи страдали, как и остальное население, от политической нестабильности в Сирии, бесконечных войн карликовых эмиратов, насильственных переделов территорий. Так, вследствие междоусобий сельджукских правителей и общей нестабильности в Палестине, иерусалимский патриарх Симеон и его епископы покинули Св. град и перебрались на Кипр во второй половине 1090-х гг. (точная дата неизвестна). Во главе палестинского духовенства встал архиепископ тирский Иоанн, который, в свою очередь, незадолго до того бежал в Палестину из Тира, спасаясь от преследований фатимидского везира[137].

Первый Крестовый поход

В 1097 г. расстановка сил в Восточном Средиземноморье кардинально изменилась с появлением там европейских крестоносцев, пришедших освобождать Св. землю от ига мусульман. Переправившись в Азию, крестоносцы пробились сквозь владения сельджукского Иконийского султаната и подошли к Антиохии. Пока основная часть крестоносного войска осаждала город, один из предводителей похода, Балдуин Фландрский, весной 1098 г. поставил под контроль Эдессу, где основал христианское государство. Значительная часть местных христиан, прежде всего киликийские и приевфратские армяне, охотно поддержала крестоносцев. Православные и сиро-яковиты вели себя, скорее, пассивно. Тем не менее с появлением западных рыцарей под стенами Антиохии, правитель города Яги-Сиян (вассал халебских Сельджукидов) счел нужным принять репрессивные меры против местных христиан: патриарх Иоанн Оксит был заключен в тюрьму, иноверцы подверглись гонениям, собор св. Петра обращен в конюшню. По свидетельству летописцев, во время осады Антиохии турки на глазах крестоносцев

136 *Бат-Йеор.* Т. 2. С. 48–49.
137 *Runciman S.* T. 1. P. 76–78; *Nasrallah J.* HMLEM. T. 3 (1). P. 103–104.

вывешивали патриарха в клетке на городской стене в поношение христианской веры. 2 июня 1098 г., после семимесячной осады, крестоносцы захватили Антиохию. Мусульманский гарнизон был перебит, город разграблен.

В следующем году армия европейских рыцарей двинулась в Палестину. При приближении крестоносцев в июне 1099 г. мусульманские жители Рамлы бежали, разрушив предварительно огромную церковь св. Георгия, стоявшую среди развалин соседней Лидды. Жители христианского Вифлеема вышли навстречу «франкской» армии крестным ходом, приветствуя своих освободителей. Мусульманский правитель Иерусалима (который на короткое время успели вернуть себе Фатимиды) приказал христианам покинуть город ради экономии продовольствия на случай осады. Иерусалим был взят крестоносцами 14 июля 1099 г.; в ходе штурма все оставшееся в городе население – мусульманское и еврейское – было перебито.

На отвоеванных у мусульман землях возникли христианские государства: Иерусалимское королевство, графство Триполи, княжество Антиохия, графство Эдесса[138].

С победой «франков» положение сирийских христиан отнюдь не улучшилось. Латиняне поставили своих восточных единоверцев в неполноправное положение; не могло быть и речи о допуске их в ряды правящего сословия. Земли крестоносных государств были поделены между европейскими баронами, духовно-рыцарскими орденами, иерархами латинской церкви; местное население скоро ощутило на себе тяжесть западных феодальных порядков, уровень эксплуатации стал выше, чем прежде. Помимо всего прочего, крестоносцы стремились подчинить ближневосточных христиан – «схизматиков» и «еретиков» – власти папского престола.

Историки выделяют различные тенденции в религиозной политике крестоносцев. Сопровождавший Первый крестовый поход папский легат епископ Адемар Ле Пюи старался поддерживать доброжелательные отношения с восточными христианами, сотрудничал с иерусалимским патриархом Симеоном, находившемся тогда на Кипре. Однако Адемар умер во время эпидемии, последовавшей за взятием Антиохии, где остались гнить горы неубранных трупов. С его смертью нетерпимость «франков» прорвалась наружу[139].

Изгнание патриархов

Сразу же по взятии Св. града лидеры крестоносцев организовали избрание латинского иерусалимского патриарха. За этим последовало вытеснение право-

138 *Runciman S.* T. 1. P. 195–217, 235–250, 261–287; *Рансимен С.* С. 67–9; *Успенский Ф.И.* Т. 3. С. 107–115.

139 *Runciman S.* T. 1. P. 222, 252, 257, 277, 289; *Рансимен С.* С. 66, 68–69.

славной церковной иерархии из Св. земли и замена ее латинским клиром, которому должны были подчиняться восточные христиане. Места поклонения и лучшие церкви отошли католикам, они же присвоили самые ценные реликвии, в том числе частицы Честного Креста, которые были насильственно изъяты у православных[140]. Подобно прежним мусульманским властителям Св. земли, крестоносцы допускали внутреннюю автономию иноверческих общин – мусульман, иудеев, самаритян, христиан нехалкидонских церквей. В то же время мелькитов «франки» еще не рассматривали как «инославных» и поэтому пытались интегрировать в католическую церковь.

По утверждению позднейших западных хронистов, православный иерусалимский патриарх Симеон скончался летом 1099 г., практически одновременно со взятием Иерусалима крестоносцами[141]. Тем самым «франки» имели формальное право заместить пустующий патриарший престол. В православной историографии, однако, распространено мнение, что патриарх Симеон был жив еще в 1106 г. (в принадлежащем ему антилатинском трактате об опресноках есть ссылка на документ 1105 г.)[142]. Тем самым избрание в Иерусалиме латинского патриарха произошло при живом православном первосвятителе.

После смерти Симеона был избран новый православный патриарх Иоанн VIII, бывший архиепископ тирский. По некоторым данным, избрание состоялось в Иерусалиме; неясно, как к этому отнеслись латинские власти и каким статусом обладал в их глазах Иоанн[143]. Так или иначе, уже в 1107/8 г. он перебрался в Византию, где и оставался до своей кончины. В Константинополе оформилась ветвь православных иерусалимских патриархов в изгнании. Византийские императоры придавали большое значение сохранению преемства православных патриархов Св. града как символу своих притязаний на покровительство палестинскому православию. Патриархи имели резиденцию в константинопольском монастыре св. Диомида; среди них встречались крупные богословы и церковные деятели, игравшие видную роль в византийской истории XII в.[144]

Лишь один из иерусалимских первосвятителей этой эпохи попытался осуществить свое пастырское служение в Палестине. Патриарх Леонтий (1176–1185 гг.) в 1170-х гг. прибыл в Св. землю, однако не был допущен латинскими властями к служению в храме Гроба Господня и мог посещать храм лишь как простой паломник. Патриарх обосновался в Вифлееме, где произошло несколько покушений на его жизнь. Эмир Дамаска предлагал Леонтию переселиться в

140 *Рансимен С.* С. 69.
141 *Runciman S.* T. 1. P. 288–9; *Рансимен С.* С. 69.
142 *Попов А.* С. 227–230; *Планк П.* С. 188.
143 *Jotischky A.* P. 91.
144 *Планк П.* С. 187; *Nasrallah J.* HMLEM. T. 3 (1). P. 104–105.

его владения, но патриарх отклонил это приглашение. Только по настойчивому призыву императора Мануила Комнина и не желая спровоцировать межконфессиональные столкновения в Палестине, Леонтий вернулся в Константинополь[145].

Многие православные епископы Иерусалимского патриархата также были вынуждены покинуть свои кафедры после прихода крестоносцев. Известно, что Савва, митрополит Кесарии, захваченной в 1101 г. иерусалимским королем Балдуином, ушел во владения Фатимидов и, предположительно, впоследствии стал александрийским патриархом. В источниках упоминается также некий митрополит Тивериады, проживавший в 1120-х гг. в изгнании в Византии[146].

Еще более драматично складывались отношения православных и латинян в Антиохийском патриархате. Первоначально крестоносцы отнеслись к антиохийскому патриарху Иоанну Окситу с огромным почтением. Папский легат Адемар Ле Пюи утвердил его в сане патриарха, главы как православного, так и латинского духовенства Антиохии. Однако вскоре положение Иоанна стало осложняться, именно так С. Рансимен трактует послание Адемара папе, написанное летом 1098 г. от лица иерусалимского патриарха Симеона. Симеон в этом письме позиционировался как предстоятель всех христиан Ближнего Востока, и не упоминалось об антиохийском патриархе и его правах. 11 сентября вожди крестоносной армии направили папе письмо с предложением прибыть на Восток и принять Антиохийский престол как вторую, наряду с Римом, кафедру апостола Петра. Подобное приглашение, при всей своей нереалистичности, демонстрирует пренебрежение крестоносцев к православному антиохийскому патриарху[147].

В октябре 1098 г. крестоносцы захватили мусульманский город аль-Бару около Апамеи. Иоанн посвятил туда латинского епископа. Хотя в городе до того не было православной иерархии, этот акт стал первым шагом к созданию на Ближнем Востоке параллельных латинских церковных структур[148]. После долгих споров вождей Крестового похода о дальнейшей судьбе Антиохии, город удержал за собой принц Боэмунд Тарентский. Многие историки считают его главной фигурой, столкнувшей Византию и крестоносцев, человеком, способствовавшим необратимому углублению раскола между Римом и Константинополем[149]. Из всех крестоносцев он был наиболее враждебно настроен к Византии и к православному антиохийскому патриарху, которого считал агентом влияния Византийской империи.

145 *Леонтий*. С. XXV–XXXVII; *Планк П.* С. 187–188; *Rose R*. P. 241.

146 *Планк П.* С. 186.

147 *Runciman S.* T. 1. P. 320; *Рансимен С.* С. 69.

148 *Runciman S.* T. 1. P. 257. Р. Бернс, однако, утверждает, что в городе до прихода крестоносцев был православный епископ (*Burns R*. Monuments of Syria. P. 57). В этом случае разделение православных и католических церковных институтов на Востоке следует отсчитывать уже с осени 1098 г.

149 *Успенский Ф.И.* T. 3. С. 116–120.

Антиохийский князь поддерживал тесные связи с новым папским легатом Даимбертом, ставшим в конце 1099 г. латинским патриархом Иерусалима. Теперь Боэмунд мог полностью игнорировать Иоанна. В нарушение его прав Даимберт самолично поставил латинских епископов в антиохийские епархии Тарс, Арту, Мамистру и Эдессу. Крестоносцы подозревали Иоанна в подготовке заговора с целью сдачи Антиохии императору. В результате давления с их стороны, патриарх был вынужден покинуть город (это произошло до августа 1100 г.). На его место Боэмунд поставил епископа Арты Бернарда Валенсийского, от которого берет начало ветвь латинских антиохийских патриархов, подчинявшихся папе[150].

Иоанн Оксит с православными епископами удалился в Византию. Там престарелый Иоанн сложил с себя патриарший сан, а его архиереи избрали нового патриарха. Таким образом, параллельно с латинскими патриархами Антиохии, продолжалось преемство православных первосвятителей в изгнании. Почти все они происходили из греческого клира, иногда играли заметную роль в церковной жизни Византии, как, например, Афанасий I (1157–1171 гг.), участник богословских споров времен Мануила Комнина, или Феодор Вальсамон (1185–1203 гг.), крупнейший ученый-канонист православного мира рубежа XII–XIII вв.

Иерусалимское королевство

Несмотря на все усилия крестоносцев избавиться от православной иерархии, в Палестине сохранялись отдельные православные архиереи. В паломнической литературе и различных документах XII в. фигурируют мелькитский епископ Самуил, находившийся в Иерусалиме в 1130-х гг.; Мелетий, «архиепископ греков и сирийцев» Газы и Елевферополя (1173 г.); не названные по именам архиереи Лидды, Скифополя и Акры[151]. Считается, что эти епископы выполняли вспомогательные функции при латинских архиереях Палестины: совершали богослужения по византийскому обряду и рукополагали священников для местного арабо-христианского населения, но не обладали никакой административной властью[152].

На фоне разрушения церковных структур Иерусалимского патриархата резким контрастом стал расцвет палестинских монастырей. К моменту прихода крестоносцев в Св. земле еще существовал ряд обителей. В литературе встречаются утверждения, что к концу XI в. за стенами Иерусалима оставалось

150 *Runciman S.* T. 1. P. 305–306, 320–321; *Рансимен С.* С. 72.
151 *Ришар Ж.* С. 154–155; *Jotischky A.* P. 91; *Планк П.* С. 185.
152 *Планк П.* С. 185; *Jotischky A.* P. 91–92.

только два действующих монастыря – Мар Саба и Св. Креста[153]. Однако это противоречит свидетельствам русского паломника 1106–1107 г. игумена Даниила, отмечавшего сохранение в неповрежденном виде монастырей св. Феодосия и св. Харитона в Иудейской пустыне и даже процветание монастырей Иоанна Златоуста и Каламония в долине Иордана. Различные источники подтверждают также наличие трех монастырей на горе Фавор (более поздние авторы говорят о двух обителях)[154].

Иерусалимские короли терпимо относились к православным монастырям и даже оказывали им покровительство. В отсутствие в Палестине православных патриархов игумен лавры св. Саввы выступал в роли предстоятеля православного населения и духовенства, как явствует из описания Даниилом пасхальных торжеств 1107 г. в Иерусалиме[155]. Благоприятное положение православных монастырей объясняется некоторым несовпадением интересов папской курии и иерусалимских королей, озабоченных поддержанием дружественных отношений с Византией и заключавших династические браки с православными аристократическими домами. Император Мануил Комнин (1143–1180 гг.), стремившийся выступать покровителем вселенского православия, получил возможность вкладывать большие средства в восстановление и украшение палестинских соборов и монашеских обителей. Кроме того, конкуренции между латинскими и православными монастырями не возникало по причинам чисто географическим. Католические монастыри учреждались либо в окрестностях Иерусалима, либо в Галилее, в густонаселенных сельских районах. Православным была оставлена Иудейская пустыня[156].

По данным ряда источников, прежде всего византийского паломника Иоанна Фоки, к 1180-м гг. в Св. земле были восстановлены, в дополнение к упомянутым выше, монастырь пророка Илии между Иерусалимом и Вифлеемом, лавра св. Евфимия в Иудейских горах, монастырь Хузива (Вади Кельт), монастыри св. Герасима и Иоанна Предтечи у Иордана. Также был обновлен монастырь пророка Илии на горе Фавор (соседний монастырь Преображения перешел в руки католиков). В конце XII в. православные монахи из Калабрии возродили монастырь пророка Илии на горе Кармель над Хайфой, однако впоследствии в обители поселились латинские монахи (возможно, какое-то время жившие вместе с православными по одному уставу), и она перешла в юрисдикцию латинского иерусалимского патриарха[157]. Археологические изыскания подтвердили

153 *Jotischky A.* P. 85.

154 *Даниил.* С. 49, 55, 59, 61; *Зевульф.* С. 286.

155 *Даниил.* С. 123; *Runciman S.* T. 1. P. 294–295; *Рансимен С.* С. 69–70; *Ришар Ж.* С. 150–160; *Pahlitzsch J.* P. 35–39.

156 *Jotischky A.* P. 93; *Рансимен С.* С. 70–71; *Ришар Ж.* С. 154–155.

157 *Иоанн Фока.* С. 46–47, 50–52; *Jotischky A.* P. 93.

перестройку монастырей Хузива и св. Герасима (Дейр Хаджла), украшенных также новыми росписями. В монастыре св. Герасима сохранилась греческая надпись о восстановлении обители в патриаршество Иоанна (предположительно, Иоанна IX) и при игумене Иакове. Арабские надписи из Дейр Хаджла и Вади Кельт содержат имена мастеров, перестраивавших монастыри[158].

В палестинских монастырях собирались иноки из разных стран православного мира. Наиболее заметен в монашеском сообществе был греческий элемент. Наряду с этим, росло присутствие грузинских монахов, есть данные об учреждении в Палестине в 1120-х гг. грузинского женского монастыря[159]. В палестинских обителях пребывали также выходцы из славянских земель, о чем свидетельствует, например, известное «Житие» Евфросинии Полоцкой. Отмечено даже присутствие в лавре св. Саввы сообщества «франкских» монахов, составлявших одну из нескольких автономных этнических групп насельников монастыря. Историки отмечают следы влияния византийской монашеской традиции на католическое монашество Иерусалимского королевства[160].

Монастыри получали богатые вклады из Византии, Грузии и других стран; эти средства позволили обителям обзавестись значительными земельными владениями в различных местностях Палестины и особенно в долине Иордана. Известны документы о пожаловании деревень лавре св. Саввы иерусалимской королевой Мелисендой (1131–1162 гг.), а также о различных земельных операциях палестинских обителей. По свидетельству Иоанна Фоки, долина Иордана была покрыта садами, находившимися в совместном пользовании монастырей Иудейской пустыни[161].

Мелькитское население Палестины сохраняло под властью крестоносцев почти ту же степень автономии, что и при мусульманах. Сельские общины и православные кварталы в городах возглавляли видные миряне, носившие наименование «раисов» (араб. *раис* – глава, предводитель). Они решали внутриобщинные правовые вопросы и представляли своих единоверцев перед властями королевства. Местные христиане занимали низшие уровни административного аппарата государства – посты писцов и *драгоманов* (переводчиков). Наряду с этим, некоторые мелькиты сумели достичь видного положения при дворе, прежде всего в качестве врачей[162].

Богослужение в мелькитских общинах шло по традиционному византийскому обряду. Священники, выходцы из той же арабо-мелькитской среды, ставились немногими православными епископами, остававшимися в

158 *Sharon M.* P. 50–52.
159 *Pahlitzsch J.* P. 36.
160 *Jotischky A.* P. 93.
161 *Иоанн Фока.* С. 49; *Jotischky A.* P. 90, 92; *Frenkel J.* P. 111–112; *Pahlitzsch J.* P. 36–37.
162 *Планк П.* С. 184; *Ришар Ж.* С. 151–157; *Rose R.* P. 240–241.

Палестине. Из литургических текстов того времени явствует, что мелькиты поминали во время богослужений изгнанных православных патриархов и игнорировали латинских патриархов Иерусалима[163]. Можно вспомнить и эпиграфические надписи с именем православного патриарха на стенах монастырей, о которых говорилось выше. В условиях «апартеида», характерного для государств крестоносцев, культурно-бытового отчуждения между пришлым «франкским» и коренным арабским населением Ближнего Востока, латиняне, похоже, не интересовались внутренней жизнью подвластных им мелькитов. Католические иерархи довольствовались формальным выражением покорности и уплатой десятины местным восточнохристианским населением, при этом не вполне адекватно представляя его культурно-религиозную ориентацию[164].

Латинские патриархи, завладев главной святыней Иерусалима храмом Гроба Господня, тем не менее допустили в ограниченных масштабах богослужение в храме православных, а также клириков ряда нехалкидонских церквей, которых рассчитывали склонить к унии. Так в храме появились участки, принадлежавшие армянам, сиро-яковитам и несторианам.

Антиохийское княжество

Почти весь XII в. Византийская империя боролась за возвращение своих бывших ближневосточных владений, захваченных крестоносцами, и прежде всего – Антиохии. При этом базилевсы считали одной из главных задач восстановление на антиохийском престоле православного патриарха. И именно латинское духовенство составляло ядро антивизантийской партии в Антиохийском княжестве. Несколько раз Византия была близка к успеху. В 1108 г. Боэмунд Тарентский, потерпев от греков тяжелое поражение в Эпире, признал себя вассалом базилевса и обещал вернуть в Антиохию православного патриарха. Однако племянник Боэмунда Танкред, правивший городом, отказался выполнять эти условия, а у Византии в тот момент не было сил на военную экспедицию против Антиохии. В 1137 г. император Иоанн Комнин осадил город и заставил антиохийского князя Раймунда признать над собой сюзеренитет империи, но папа запретил католикам служить в войске Иоанна, если он предпримет попытку заменить латинского антиохийского патриарха греческим. Иоанн вскоре умер (1143 г.), не успев закрепиться в Сирии. Настоящим триумфом Византии стал поход на Антиохию Мануила Комнина в 1159 г., когда антиохийский князь Рейнальд, осознав безнадежность сопро-

163 *Планк П.* С. 183–184.
164 *Планк П.* С. 186; *Griffith S.* Anthony David of Bagdad. P. 19.

тивления, отправился в императорский лагерь с изъявлением полной покорности, босой и с веревкой на шее. Одним из пунктов мирного договора было обязательство князя принять в город православного патриарха. В 1165 г. это условие было выполнено князем Боэмундом III, и Афанасий I вернулся на патриарший престол. Латинский патриарх Аймери в знак протеста покинул город, а папа грозил князю отлучением. Конфликт сам собой разрешился пять лет спустя, когда Афанасий погиб при землетрясении, погребенный под развалинами храма. После катастрофического поражения Византии в битве с сельджуками при Мириокефалах (1176 г.) о каком-либо влиянии Константинополя в Сирии уже не могло быть и речи, а через четверть века сама Византийская империя пала под ударом крестоносцев.

Тем не менее именно после этого в Антиохии был снова восстановлен православный патриархат. Триполийский граф Боэмунд IV в начале XIII в. оспаривал Антиохийское княжество у Киликийской Армении, в тот момент пребывавшей в церковной унии с Римом. Римский папа и латинский антиохийский патриарх Петр выступили на стороне армян. Тогда Боэмунд IV в 1206 г. низложил патриарха и предложил занять его место православному первосвятителю Симеону II Абу Шаибе. Несмотря на отлучение, наложенное на Антиохию латинским патриархом, горожане поддержали этот шаг Боэмунда, что говорит о значительном влиянии в Антиохии православной общины.

Судьбы антиохийских патриархов и далее складывались весьма драматично, они нередко становились разменными фигурами в спорах ближневосточных монархов. Боэмунд, примирившись с Римом, около 1209 г. заставил Симеона покинуть город. Впоследствии Симеону удалось вернуться и оставаться в Антиохии параллельно с латинским патриархом. В Риме к 30-м гг. XIII в. поняли невозможность напрямую включить восточных христиан в католическую церковь и взяли курс на создание автономной мелькитской церковной организации, которая состояла бы в унии с Римом. Симеон отверг этот проект. Однако его преемник Давид, возможно, обязанный своим избранием антиохийскому княжескому двору, в 1240-х гг. склонялся на переговоры с папой. Хотя латинский антиохийский патриарх Альберт отнюдь не приветствовал появление в городе параллельного униатского иерарха, тем не менее, отбывая в 1245 г. на Лионский собор, он оставил своим наместником Давида. До 1248 г. Давид был единственным патриархом в Антиохии. Однако филокатолические настроения в целом не были характерны для антиохийского клира. Следующий патриарх Евфимий отказался признать главенство Рима, за что был изгнан из города (ориентировочно, в конце 1250-х гг.)[165].

165 *Runciman S.* T. 1. P. 320–321; T. 3. P. 87–91, 99–100, 135–138, 231; *Рансимен. С.* 71–75; *Успенский Ф.И.* Т. 3. С. 149–155, 205–220; *Karalevskij C.* Antioche. Col. 618–619.

Междувластие (1187–1250 гг.)

4 июля 1187 г. в битве при Хаттине Салах ад-Дин, самый известный представитель новой династии Айюбидов, правившей в Египте в 1168–1250 гг., уничтожил армию крестоносцев, после чего овладел почти всей территорией Иерусалимского королевства. По свидетельству ряда источников, православные Св. града приветствовали возвращение мусульманской власти и даже готовы были открыть ворота армии Салах ад-Дина. Иерусалим сдался мусульманам осенью 1187 г., «франкское» население было изгнано из города. После этой катастрофы крестоносного движения западноевропейские монархи предприняли III Крестовый поход в Палестину (1189–1193 гг.), однако отвоевали лишь узкую полосу побережья и не смогли вернуть Св. град. Иерусалимское королевство, чья столица была перенесена в Акру (Акку), просуществовало еще столетие, но большая часть Палестины и Заиорданье оставались в руках мусульман.

Изгнание латинян из Иерусалима дало шанс православной церкви восстановить свои утраченные позиции у Св. мест. Византийский император Исаак Ангел вел переговоры с Салах ад-Дином о передаче палестинских святынь в безраздельное владение православной церкви и праве императора назначать иерусалимского патриарха. Требования Византии успеха не имели; Салах ад-Дин оставил за собой прерогативу распоряжаться принадлежностью Св. мест. Помимо православных, вернувших себе базилику Воскресения и ряд других участков храмового комплекса Св. Гроба, владения в храме сохранили армяне, сиро-яковиты и несториане. Кроме того, Айюбиды выделили участки для своих египетских подданных-коптов, вслед за которыми в Иерусалиме появились эфиопы. В рамках православной общины в Палестине все большую роль стали играть грузины, также получившие собственные территории в храме Гроба Господня. Царица Тамар поддерживала дружественные отношения с Айюбидами и активно финансировала грузинские монастыри в Св. земле. В ситуации, когда латиняне были изгнаны из Иерусалима, а Византия все более слабела, грузинские Багратиды претендовали на роль главных покровителей Православного Востока. Наконец, в 1193 г., после заключения мира с крестоносцами, Айюбиды допустили к богослужению в храме даже латинских клириков[166]. Таким образом в общих чертах сложилась сохраняющаяся по настоящее время ситуация соседства и соперничества в храме христианских исповеданий, чьи отношения регулируются светской иноверной властью.

В силу неясных причин православные иерусалимские патриархи конца XII в. не торопились возвращаться в Св. град и предпочитали оставаться в

166 *Rose R.* P. 239–249; *Pahlitzsch J.* P. 37–39.

Константинополе. Первым патриархом, пребывавшим в Св. земле, стал Евфимий III, бежавший из византийской столицы после захвата ее крестоносцами в 1204 г. и, предположительно, возведенный на патриаршую кафедру уже в Иерусалиме.

В XIII в. главной целью натиска крестоносцев стал Египет, на который были направлены Пятый (1218–1221 гг.) и Седьмой (1248–1250 гг.) крестовые походы. Александрийский патриарх Николай I (ок. 1210 – ок. 1235 гг.) в преддверии вторжения крестоносцев в Египет стремился заручиться расположением духовного главы Западного мира – папы Иннокентия III – и обменялся с ним рядом дружественных посланий. По приглашению папы представитель патриарха присутствовал на Латеранском соборе 1215 г. После провала Пятого крестового похода Николай отправил папе Гонорию письмо, полное жалоб на бедствия египетских христиан и молений о помощи[167].

Возможно, с преследованиями христиан в айюбидских землях в период Пятого крестового похода связано бегство иерусалимского патриарха Евфимия III в Синайский монастырь, где он и умер в 1223 г. Накануне похода Евфимий, похоже, поддерживал связи с крестоносцами. Его призывы к христианам воздержаться от паломничества в Палестину, дабы не обогащать «агарян» своими дарами, явственно перекликаются с принятыми на Латеранском соборе запретами продавать в Египет оружие и корабельный лес[168].

При всем этом сами европейские прелаты и рыцари продолжали относиться к восточным христианам как к еретикам. Во время вторжений крестоносных армий в Египет они грабили и истребляли население, не делая разницы между мусульманами и христианами. После взятия в 1219 г. Дамиетты, где ранее находились кафедры православного митрополита и коптского епископа, папский легат учредил в городе латинскую кафедру и причислил Дамиетту к владениям Иерусалимского латинского патриарха. То же повторилось и после захвата города крестоносцами в 1249 г. В католической церкви в XIII в. был введен пост латинского александрийского патриарха, остававшийся, впрочем, чисто номинальным почетным титулом[169].

В XII–XIII вв. положение православных на Ближнем Востоке резко ухудшилось не только из-за разнообразного давления со стороны крестоносцев-латинян. По другую сторону «фронта», в мусульманском мире, обстановка непрерывного двухсотлетнего джихада против «неверных» породила подъем фанатизма и нетерпимости, многочисленные гонения на христиан.

167 *Матвеевский*. С. 365–370; *Runciman S*. T. 3. P. 150–169; *Рансимен С*. С. 76.

168 *Rose R*. P. 241; *Порфирий Успенский*. Второе путешествие. С. 246. В. Грюмель предлагает относить кончину Евфимия к 1230 г. (*Grumel V.* La chronologue des patriarches Grecs. P. 197–198).

169 *Матвеевский*. С. 367–9; *Atiya A*. P. 92.

Так, в 1124 г. в Халебе почти все церкви были отняты у христиан и обращены в мечети[170].

Во время военных действий основные жертвы приходились на долю местного христианского населения. Например, в ходе ожесточенной борьбы крестоносцев и мусульман за Эдессу в 1144–1146 гг. город несколько раз переходил из рук в руки и был в итоге сожжен дотла, а почти все его христианское население – уничтожено. Современник событий, яковитский патриарх и историк Михаил Сириец красочно описал финальный акт этой драмы: «Трупы священников, дьяконов, монахов, знатных и простолюдинов были навалены вперемешку. Но если смерть их и была ужасной, они все-таки не изведали мучений, выпавших на долю оставшихся в живых... Воздух был отравлен трупным смрадом. Ассирию [Месопотамию] переполнили пленные… Около 30 тысяч погибло во время первой и второй осады [Эдессы]; 16 тысяч было обращено в рабство, и тысяча – спаслась. Ни одна женщина или ребенок не уцелели; они погибли во время резни или были уведены в плен в различные земли. Эдесса уподобилась пустыне»[171].

Султан Салах ад-Дин в начале своего царствования наложил на «неверных» особенно жесткие ограничения. По его указам христиане изгонялись с государственных должностей, им было вновь предписано носить отличительную одежду, запрещено ездить на лошадях; против христианской Нубии был предпринят ряд опустошительных походов[172]. Очередной всплеск мусульманского фанатизма прокатился по Ближнему Востоку после победы Салах ад-Дина над крестоносцами при Хаттине в 1187 г. «Нет слов, – писал тот же Михаил Сириец, – чтобы передать, сколь большой урон, ущерб, унижения претерпели от мусульман христиане в Дамаске, Халебе, Харране, Урхай, Амиде, Мардине, Мосуле и других местах мусульманского владения»[173]. Однако, после побед над крестоносцами, Салах ад-Дин, укрепивший свое политическое положение, отошел от политики нетерпимости и вернул немусульман в административный аппарат Египта[174].

Новые бедствия постигли христиан во время Пятого крестового похода. Копты Каира были обложены тяжелым сбором на военные расходы. Мусульманская армия, шедшая к Дамиетте, разрушала по дороге все церкви. В ответ на взятие крестоносцами Дамиетты, по всему Египту было уничтожено 115 церквей[175].

В 1229 г. императору Фридриху Гогенштауфену удалось договориться с Айюбидами о возвращении крестоносцам Иерусалима, Вифлеема и коридора, соединяющего их с побережьем. При этом оговаривалось сохранение мусуль-

170 *Камаль ад-Дин ибн аль-Адим*. С. 163.
171 *Михаил Сириец*. Статья 3. С. 17–20.
172 *Atiya A*. P. 94.
173 *Михаил Сириец*. Статья 5. С. 50.
174 *Atiya A*. P. 95.
175 *Atiya A*. P. 94–95; *Матвеевский*. С. 367–369.

манского присутствия в Св. граде, в частности в культовом комплексе на Храмовой горе, а также запрет возведения в городе оборонительных сооружений. Положение «франков» в Иерусалиме было весьма шатким; латинский иерусалимский патриарх предпочитал оставаться в Акре. В этой ситуации позиции православной церкви не были поколеблены.

Иерусалимский патриарх Афанасий II (до 1229–1244 гг.) – предположительно, выходец с Балкан – поддерживал тесные контакты со всем православным миром. Известна его переписка с константинопольским патриархом по вопросу обрядовых расхождений с латинянами, а также участие в утверждении автокефалии Болгарской церкви в 1235 г. В 1229 и 1234–1235 гг. Св. землю посетил сербский архиепископ Савва Неманич, состоявший в близкой дружбе с патриархом Афанасием и игуменом Мар Сабы Николаем. Житие св. Саввы Сербского донесло до нас детальную информацию о положении ближневосточного православия и, в частности, монастырей и монашества первой трети XIII в. Савва делал богатые пожертвования палестинским монастырям и местам поклонения, сам основал несколько монастырей, в том числе обитель в Акре, которая должна была служить гостиницей для православных паломников. Неоднократно упоминаемые в «Житии» богослужения патриарха Афанасия в храме Воскресения, а также факт основания Саввой, совместно с патриархом и игуменом Мар Сабы, монастыря Иоанна Богослова на горе Сион свидетельствуют о прочных позициях православной церкви в Иерусалиме во время вторичного владычества там крестоносцев.

Однако с конца 1230-х гг. ситуация в Палестине изменилась к худшему. Иерусалим стал объектом военного противостояния крестоносцев и мусульман, несколько раз переходил из рук в руки. Политическая нестабильность привела к исходу значительной части христианского населения из Св. града. 23 августа 1244 г. Иерусалим взяло штурмом войско хорезмийцев, союзников египетского султана. Католики и православные пытались найти убежище в храме Св. Гроба, но были перебиты. Среди погибших был патриарх Афанасий II, причисленный Иерусалимской церковью к лику мучеников[176].

Монголы и мамлюки

Европейские крестоносцы, оттолкнувшие от себя потенциальных союзников – восточных христиан, были обречены на поражение в борьбе с исламским миром, намного превосходившим крестоносцев по своим военным и демографическим ресурсам. Последняя возможность изменить политическую ситуацию в пользу христиан представилась в середине XIII в. с появлением

176 *Савва Неманич.* С. 1–4, 17–21, 30–39; *Pahlitzsch J.* P. 39; *Pahlitzsch J.* Athanasios II. P. 465–474; *Grumel V.* La chronologue des patriarches Grecs. P. 198–199.

на Ближнем Востоке монголов. Монголы, в массе своей – язычники-шаманисты, знакомые также с проповедью несторианства и буддизма, были враждебно настроены по отношению к мусульманам. Последний объединенный поход Чингизидов, начавшийся в 1256 г. под предводительством Хулагу, имел целью именно сокрушение мусульманских государств. Продвигаясь от Багдада до Дамаска, монголы последовательно уничтожали мусульман, но щадили христианское население. Только при штурме Халеба осенью 1259 г. часть православных пострадала в пылу резни[177]. Грузия, Киликийская Армения и Антиохийское княжество признали сюзеренитет Хулагу-хана. По настоянию Хулагу, дорожившего своим союзом с Никейской империей, антиохийский князь Боэмунд VI вернул в город православного первосвятителя Евфимия и выслал латинского патриарха, за что был отлучен папой.

1 марта 1260 г. авангард монгольской армии во главе с ближайшим сподвижником Хулагу несторианином Кит-Бугой нойоном вступил в Дамаск. Кит-Бугу сопровождали король Киликийской Армении Гетум и антиохийский князь Боэмунд. Как писал британский византинист С. Рансимен, «жители древней столицы халифата впервые за шесть столетий видели трех христианских властителей, с триумфом ехавших по ее улицам»[178]. Христиане приветствовали установление новой власти. Симптоматично, что победители превратили мечеть Омейядов в христианскую церковь. К концу лета 1260 г. монголы завершили подчинение Сирии и большей части Палестины, хотя почему-то не заняли Иерусалим[179].

Вместе с тем крестоносцы Иерусалимского королевства отнюдь не воспринимали монголов как союзников. В среде европейцев очень сильно было предубеждение против свирепых завоевателей. Доминировавшие в королевстве венецианские купцы были заинтересованы в выгодной торговле с мусульманским Египтом. После локального конфликта с монголами под Сидоном христиане Акры пошли на союз с мусульманами и пропустили армию египетских мамлюков через свою территорию во владения монголов[180].

После смерти кагана Мункэ Хулагу с большей частью армии вернулся в Тебриз для участия в решении вопроса о престолонаследии государства Чингизидов. Оставшийся в Сирии монгольский корпус, возглавляемый темником Кит-Бугой нойоном, полег 3 сентября 1260 г. в битве с мамлюками при Айн-Джалуде в Галилее. Кит-Буга был взят в плен и казнен. При известии об этой победе в Дамаске начались погромы христиан, была сожжена кафедральная церковь Март Марьям, убивали замеченных в сотрудничестве с монголами[181].

177 *Runciman S.* T. 3. P. 306.
178 Там же. P. 307.
179 Там же; *Humphreys S.* P. 351–356, 360.
180 *Runciman S.* T. 3. P. 307; *Ришар Ж.* С. 349–365.
181 *Humphreys S.* P. 358–360.

Мамлюки, заключив союз с мусульманскими противниками Хулагу – малоазийскими Сельджукидами и ханом Золотой Орды Берке, сковали монголов ударами с разных направлений и в результате серии военных кампаний смогли вытеснить их из Сирии. После этого пришло время расплаты для христианских союзников Хулагу-хана.

В 1260-х гг. египетский султан Бейбарс совершил ряд успешных походов против государств крестоносцев и Киликийской Армении. Эти войны сопровождались показательным истреблением «неверных», массовыми казнями христианских военнопленных и мирных жителей. Летом 1266 г. мусульманская армия опустошила Киликийскую Армению, которая уже не оправилась от этого удара. 14 мая 1268 г. войска Бейбарса появились под стенами Антиохии. Князь Боэмунд VI в тот момент находился в Триполи, и обороной города руководил его коннетабль Симон Мансель. Гарнизон был слишком мал, чтобы охранять все стены; Мансель вскоре попал в плен во время вылазки. Горожане сумели отбить первый приступ, но 18 мая мамлюки предприняли генеральный штурм всех участков стены и прорвали оборону на одном из направлений. Последовавшая за этим резня шокировала даже мусульманских хронистов. Десятки тысяч жителей были перебиты, остальные обращены в рабство. Город был сожжен и разрушен, после чего пришел в полное запустение[182].

Православный патриарх Евфимий, в 1263 г. в очередной раз высланный из Антиохии князем Боэмундом (что вызвало гнев Хулагу-хана, продолжавшего ориентироваться на союз с православным миром), в момент падения города находился в Византии. После событий 1268 г. антиохийские патриархи больше не возвращались в свою прежнюю столицу[183].

В те же годы Бейбарс обратил оружие против крестоносцев Иерусалимского королевства, бывших его союзниками в 1260 г. Христиане теряли город за городом; в 1291 г. пала Акра, последний оплот крестоносцев. Однако и после изгнания крестоносцев мамлюки долго находились в ожидании новой высадки европейских рыцарей. Чтобы осложнить ее, мусульманские власти разрушили большинство прибрежных городов и укреплений, в частности Аскалон, Кесарию и Акру. В Кесруане подверглись истреблению или изгнанию жившие там шииты, которые могли бы, по мнению мамлюков, выступить в поддержку европейских завоевателей[184]. Опасения угрозы из-за моря были не беспочвенны: на Западе периодически вынашивались проекты новых крестовых походов. Одной из таких операций стал набег кипрского короля на Александрию в 1365 г., спровоцировавший очередные гонения на христиан в мамлюкском государстве.

182 *Runciman S*. T. 3. P. 316–326.
183 Ibid. P. 319–320.
184 Hitty. P. 622–4; Atiya. P. 92–3, 194, 397, 400.

Эпоха Крестовых походов стала переломным моментом в истории ближневосточного христианства. Христиане, составлявшие в XI в. едва ли не половину населения в Сирии и Палестине, через 200 лет были почти уничтожены, превратились в реликтовые этноконфессиональные группы.

Столетие гонений

К концу XIII в. вся Сирия вошла в состав египетского султаната мамлюков. Судьбы ближневосточных мелькитов почти на три столетия оказались связаны с этим государством, ставшим политическим и религиозным центром мусульманского мира, средоточием арабской культуры.

Первые полвека своего правления мамлюки провели в перманентном противоборстве с монголами за контроль над Сирией. Последний поход на Дамаск хулагуидского хана Газана был отражен в 1303 г. Последовавший вскоре распад государства Хулагуидов обеспечил мамлюкскому государству целый век мира, прерывавшегося лишь конфликтами внутри правящей верхушки и набегами на побережье европейских корсаров. Мамлюки предприняли ряд завоевательных походов в Восточную Анатолию и Нубию. В 1315 г. мамлюкская армия предала огню и мечу Мелитену (Малатью). В несколько ударов было покончено с Киликийской Арменией; последний киликийский король, осажденный в своей столице, сдался мамлюкам в 1375 г. В 1400–1401 гг. Халеб и Дамаск подверглись нашествию войск Тимура, сопровождавшемуся полным разорением Сирии. Впрочем, период процветания Ближнего Востока закончился полувеком раньше, после пандемии «Черной Смерти» 1347–1348 гг., выкосившей от трети до половины населения региона. Экономические и демографические последствия эпидемии чумы не были преодолены вплоть до османского завоевания.

Религиозная политика мамлюков в сравнении с прежними мусульманскими династиями отличалась намного большей нетерпимостью к зиммиям. Среди причин этого следует назвать прежде всего психологические последствия Крестовых походов, вызванные ими антихристианские настроения, которые постоянно поддерживались проповедями мусульманских богословов и находили множество сторонников среди простонародья, недовольного засильем христианских чиновников. Возможно, сыграло свою роль и длительное противостояние с Хулагуидами, которые открыто покровительствовали христианам и опирались на союзные воинские контингенты из Грузии и Киликийской Армении. Утрата мусульманским купечеством позиций в средиземноморской торговле стимулировала «перетекание» мусульманского среднего класса в сферу государственной администрации, откуда надо было вытеснить христиан. Подобные общественные настроения побудили мамлюкское правительство в период с 1279 по 1447 г. восемь раз организовать широкомасштабные преследования иноверцев в Египте

и Сирии – увольнение со службы чиновников-немусульман, введение отличительной одежды для зиммиев, различных бытовых ограничений, разрушение новопостроенных церквей[185]. В отличие от эпохи аль-Хакима, когда гонения на зиммиев инспирировала государственная власть, в Позднее Средневековье инициатива исходила от религиозных кругов и народных масс – того, что сейчас назвали бы «гражданским обществом», – которое подчас было способно оказывать эффективное давление на мамлюкскую военную олигархию.

Коптская община Египта в начале мамлюкской эпохи была динамичным и процветающим сообществом с сильным чувством своей идентичности, воплотившимся в активном литературном творчестве. При этом удельный вес коптов в населении страны падал. Доля мусульманской общины увеличивалась, в том числе и благодаря внешнему притоку населения в долину Нила за счет оседания бедуинов. У христиан оставался высоким процент безбрачного духовенства. В Египте в XIII в. насчитывалось около 50 коптских епархий и 90 монастырей. Кроме того, как считается, в христианской среде практиковалось искусственное регулирование рождаемости и различные методики контрацепции. Эти явления достаточно хорошо изучены на примере позднесредневекового Египта. Но если после «Черной Смерти» ограничение рождаемости стимулировалось нищетой и неуверенностью в завтрашнем дне, то у коптов XIII в. мотивы были совсем другие: поддержание высокого жизненного уровня в рамках небольшого замкнутого сообщества. Богатство коптов, их осознание своей особости и внутриобщинная солидарность порождали неприязнь мусульманского окружения. При мамлюках демографический баланс резко качнулся в сторону мусульман, и воспоследовало то, что историки назовут «столетием гонений»[186].

Хронологические рамки этого периода определяют по-разному. На наш взгляд, правомерно говорить о временном промежутке от правления Бейбарса (1260–1277 гг.) до Александрийского крестового похода 1365 г. На христиан Мамлюкского государства с частотой примерно раз в двадцать лет обрушивались жестокие гонения, приведшие к тяжелейшему кризису коптской и других христианских общин.

В 1283 г. в Каире вспыхнули беспорядки на почве недовольства засильем чиновников-христиан. Султан приказал секретарям *диванов* перейти в ислам под угрозой смерти, что те и сделали беспрекословно[187]. Фигура чиновника из коптской среды, принявшего ислам в зрелом возрасте по карьерным соображениям, становится типичной для мамлюкской бюрократической системы. В

185 *Бат-Йеор.* С. 56–59, 70–73, 75–81; *Browne L.* P. 174–178; *Meinardus O.* P. 12; *Кораев Т.К.* С. 44–45, 48–49.

186 *M.Brett.* Population and Conversion. P. 25–30.

187 *Шестопалец Д.В.* С. 153.

первой трети XIV в. верхних ступеней административной иерархии достигли вчерашние христиане-копты Карим ад-Дин аль-Кабир и ан-Нашв. Оба последовательно занимали пост *назир аль-хасса*, распорядителя султанских имуществ, поднялись до положения второго человека в государстве и были казнены (в 1323 и 1339 г. соответственно) из-за интриг мамлюкской олигархии[188].

Самая известная из антихристианских кампаний прошла в Мамлюкском государстве в 1301 г. Под влиянием общественного мнения, возмущенного «дерзостью» и «засильем» христиан, мусульманские правоведы постановили, что «назаряне (христиане. – *К.П.*) должны отличаться ношением синих тюрбанов… а иудеи – ношением желтых тюрбанов… И чтобы не ездили на лошадях, не носили оружия… И чтобы освобождали середину дороги для мусульман… И да не возвышают голосов своих над голосами мусульман, не строят зданий выше зданий мусульман, не выставляют своих пальмовых ветвей, не бьют в била, не покупают рабов-мусульман»[189]. Приведение этого указа в исполнение сопровождалось нападениями на церкви в Каире, Александрии и Файюме.

В мае 1321 г. по Египту прокатилась новая волна погромов церквей и монастырей. В один день и час от Асуана до Думьята было разрушено 60 христианских храмов. Султанские власти были бессильны навести порядок. Летом того же года в Каире начались катастрофические пожары. По обвинению в поджогах было схвачено несколько христиан, которые под пытками признались в организации заговора с целью отомстить мусульманам за недавние погромы[190].

Решающим ударом по христианской общине считается гонение 1354 г., когда, помимо введения мер бытовой дискриминации и закрытия церквей, власти конфисковали церковную недвижимость – 25 тыс. федданов (10 тыс. *га*) земельных угодий[191]. После нападения на Александрию кипрского короля Пьера Лузиньяна в 1365 г. христиане Сирии и Палестины подверглись новым жестоким преследованиям и конфискации четверти принадлежавшего им имущества. Эти средства должны были пойти на строительство военного флота и выкуп мусульманских пленников[192]. Положение египетских христиан лишь иногда облегчалось заступничеством византийских императоров, королей Арагона, имевших традиционные торговые и политические связи с Мамлюкским государством, и негусов Эфиопии, угрожавших отвести от Египта воды Нила[193].

Череда гонений стимулировала переход коптов в ислам, особенно массовый после 1354 г. По мнению ряда авторов, гонения мамлюков привели к та-

188 *Irwin R.* P. 112–114.
189 Цит. по: *Кораев Т.К.* С. 45–46.
190 См. подробности: *Панченко К.А.* Поджог Каира 1321 г.
191 *Кораев Т.К.* С. 48; *Шестопалец Д.В.* С. 156.
192 См. подробности: *Панченко К.А.* Забытая катастрофа.
193 *Atiya A.* P. 98.

кому же резкому сокращению численности христиан в Египте, как в Сирии и Палестине войны крестоносцев, а в Иране и Месопотамии – антихристианские гонения после перехода Хулагуидов в ислам в 1295 г.[194] Одновременно с обращением в ислам коптской интеллектуальной элиты, наступает резкий культурный упадок оставшейся части христианской общины. Прекращается литературное творчество, иконописание, вымирают монастыри.

Второй кризис Христианского Востока

Социально-политическая дискриминация христиан усугублялась общим кризисом земледельческого хозяйства на Ближнем Востоке, вызванным как экологическими причинами, так и экспансией бедуинских племен. Вторжения номадов XIII в. сопровождались разрушением ирригационной сети в Джазире (Верхней Месопотамии), превращению в пастбища миллиона гектаров плодородных земель в бассейне Евфрата, Хабура и Балика. Земледелие в регионе возродилось только в 1920-х гг. Именно в XIII в. была оставлена жителями Ракка (Каллиник), когда-то любимая резиденция халифов, которую арабские географы называли одним из лучших уголков мира[195]. В это же время погибает Сергиополис (Русафа), христианский город у Евфрата, окруженный пустыней и живший караванной торговлей[196]. К XIII в. относится запустение Пальмирского оазиса, где хозяйство держалось на сложной системе *фоггаров*, подземных каналов, с тех пор заброшенных и пересохших[197]. Приблизительно со времени разрушения Антиохии Бейбарсом становится необитаемым крупнейший из сирийских монастырей Мар Сам‘ан на Черной горе[198]. Заиорданье, чье военно-стратегическое значение возросло было в годы войн мусульман с крестоносцами, после сокрушения крестоносных государств снова вступило в полосу

194 *Browne L.* P. 178.

195 *Reifenberg A.* P. 58, 99; *Смилянская И.М.* Социально-экономическая структура. С. 25.

196 Об исчезновении оседлого населения в Сирийской степи в XIII–XIV вв. см.: *Grabar O.* P. 8, 11, 161.

197 *Reifenberg A.* P. 59.

198 Последнее известное нам упоминание монастыря как действующего принадлежит Савве Сербскому (1235 г.) (*Савва Неманич.* С. 22). Кроме того, триполийский епископ, а потом антиохийский патриарх в 1284–1286 гг. Арсений в молодости был монахом Мар Сам‘ана (*Nasrallah J.* Chronologue. 1250–1500. P. 7). Молодость Арсения гипотетически можно отнести не ранее, чем к 1240-м гг. Единственным аргументом против такой датировки запустения монастыря может служить сохранившаяся мелькитская рукопись, которую относят к XIV в., помеченная как вклад в монастырь св. Симеона Столпника (*Troupeau G.* n. 164). Не исключено, впрочем, что датировка рукописи не совсем точна или речь идет о другом монастыре св. Симеона, например, обители *Мар Сам‘ан аль-Аджаиби* под Бейрутом (см. гл. V).

упадка и депопуляции. В географическом описании 1300 г. сообщается, что от Аммана «остались лишь руины»[199]. Под натиском Пустыни продолжался исход христианского населения из Южной Палестины и Заиорданья. Патриархи постепенно утрачивали контакты с христианами удаленных горных и пустынных районов, сжималась территория, где действовали церковные институты.

Схожие процессы экспансии номадов шли на всем Анатолийском плато после Манцикерта. Внутренняя Анатолия в равной мере подходит как для земледелия, так и для скотоводства. Тюрки-кочевники просто вытеснили значительную часть земледельческого населения из внутренних долин и с плоскогорий, превращенных теперь в пастбища. Христиане уцелели только в прибрежных районах, защищенных лесистыми горными хребтами, – в Киликии, Вифинии, Понте, – а также в скалистых каньонах Каппадокии. С разрушением земледельческого уклада приходили в упадок и города, зависевшие от поступления продуктов из сельской округи. Следующая же война добивала христианское население городов, которому неоткуда было восполнить демографические потери.

Так, в 1315 г. мамлюки взяли Малатью и увели в плен все ее население. После этого престол митрополита был перенесен из запустевшего города в монастырь, расположенный в 90 км к юго-востоку от Эрзинджана (Кельзене), а сам митрополит Малатьи решением константинопольского Синода назначен был надзирать за епархиями Неокесарии, Эрзинджана и Кемаха. Это означает, во-первых, что в перечисленных местностях не было на тот момент архиереев, а, во-вторых, что в округе Мелитены не осталось возможностей для существования церковной иерархии[200]. В 1317 г. жители Амида восстали против ортукидского эмира, владетеля Верхней Месопотамии. Карательная экспедиция перебила множество амидских христиан во главе с сиро-яковитским епископом и сожгла кафедральный собор[201].

Роковым рубежом в судьбах переднеазиатского христианства стали походы Тимура конца XIV в. с их известной тактикой выжженной земли и пирамидами из черепов. После этого христианское население в Южной и Центральной Месопотамии исчезло целиком. Церкви и монастыри были сровнены с землей, погибли книжные сокровища, оборвались культурные традиции. Мусульмане во время этих катаклизмов страдали не меньше (хотя некоторые действия Тимура носили подчеркнуто антихристианский характер), но более жизнестойкое и доминирующее в регионе мусульманское общество быстрее регенерировалось. Месопотамское же христианство и до того пребывало в тяжелом упадке. В течение всего XIV в. несторианская община сокращалась, исчезали епархии,

199 *Le Strange G.* P. 41.
200 *Korobeinikov D.* P. 4–5; *Vryonis S.* P. 320.
201 *Browne L.* P. 170–171.

даже в таких крупных городах как Багдад, Тебриз или Марага[202]. Христиане, пережившие нашествие Тимура, бежали на север, в горы между озерами Ван и Урмия. Там, среди воинственных курдских племен, несториане забыли свою прежнюю городскую культуру, одичали и архаизировались.

Христиане Восточной Анатолии тоже понесли серьезный урон. По приказу Тимура все жители Амида, включая и христиан, были сожжены в огромном костре. В области Тур Абдин на водоразделе Тигра и Евфрата развернулась настоящая охота на местных христиан; прятавшихся в пещерах выкуривали дымом[203]. Христиане Сиваса были перебиты при взятии города в 1400 г. В Эрзинджане в 1402 г. Тимур повелел разрушить все церкви[204]. На протяжении XIV в. из «Нотиций» Константинопольской церкви исчезли почти все престолы Восточной Анатолии. Остатки христианского населения, оторванные от церковной иерархии и книжной культуры, постепенно утрачивали свои религиозные традиции и воспринимали синкретические верования суфийских братств.

Тогда же, во второй половине XIV в., происходит оседание на землю тюркских племен, занявших «экологическую нишу» анатолийского православия. Одновременно, похоже, в Восточной Анатолии продолжалась демографическая экспансия армян, которые, в силу каких-то причин, были меньше затронуты упадком, охватившим Христианский Восток[205]. Складывается впечатление, что между концом XIV и XVI столетием церковная юрисдикция над многими землями Восточной Анатолии перешла от константинопольских патриархов к антиохийским.

Исключением на этом фоне всеобщего упадка стал подъем ряда христианских городских центров Южного Заиорданья, прежде всего Керака и Шавбака. Керак был одним из важнейших административных центров Мамлюкского государства. Оба города имели многочисленное христианское население. На этом основании наместник Керака в 1301 г. даже уклонился от приведения в исполнение султанского указа о ношении зиммиями отличительной одежды, поскольку им не от кого было отличаться[206]. Выходцами из Шавбака были многие синайские монахи, в том числе епископ монастыря Арсений аш-Шавбаки (ок. 1285–1293 гг.), упомянутый во множестве арабских и греческих колофонов[207]. Известна греко-арабская Псалтырь, переписанная в 1406 г. митрополитом Шавбака Ювакимом по заказу шейха Юханны аш-Шавбаки[208]. Исследователи

202 *Atiya A.* P. 276.
203 *Browne L.* P. 172.
204 *Korobeinikov D.* P. 9–10, 15.
205 *Vryonis S.* P. 351–402; *Korobeinikov D.* P. 9, 17–18.
206 *Кораев Т.К.* С. 47.
207 *Nasrallah J.* HMLEM. T. 3 (2). P. 50, 83.
208 Рукоп. Латакия. № 28.

выделяют даже особую Babcock Керакскую медицинскую школу христиан XIII–XIV вв., лучшие представители которой были авторами медицинских трактатов и придворными врачами мамлюкской верхушки[209].

Ближневосточное монашество мамлюкской эпохи

Общий упадок левантийского православия непосредственно сказался на судьбе монастырей. Многие обители были разорены и покинуты в ходе войн мусульман с крестоносцами: в 1183 г. подвергся нападению православный монастырь на горе Фавор, в 1187 г. – монастырь св. Евфимия[210]. Как мусульманский духовный противовес монастырям Иудейской пустыни султаны основали в этом районе суфийскую обитель Неби Муса; при ее строительстве было разрушено несколько десятков окрестных монашеских келий. Бейбарс передал в *вакф* обители обширные земли в долине Иордана, ранее, похоже, принадлежавшие христианским монастырям. Другие деревни, пожалованные лавре св. Саввы иерусалимскими королями, упоминаются в документах XIV в. также как мусульманские вакфы[211]. Таким образом, многие монастыри лишились своих земельных владений в Палестине и теперь зависели от милостыни, поступавшей из христианских стран.

Само число монастырей Иудейской пустыни неуклонно сокращалось. После XII в. не упоминается монастырь Иоанна Златоуста под Иерихоном. Последним свидетельством существования лавры св. Харитона стала написанная там арабская рукопись 1223 г. На развалинах монастыря Каламония в XIII в. выросла арабская деревня Карьят Хаджла, впоследствии тоже покинутая под натиском бедуинов. Савва Сербский в 1230-х гг. был, похоже, последним из паломников-писателей, кто посещал и одарял обители св. Феодосия и св. Евфимия. Русский архимандрит Агрефений в 1370-х гг. на месте лавры Феодосия обнаружил только руины. Он же последним упоминает монастырь Хузива. Монастырь св. Герасима, еще действовавший во время паломничества Игнатия Смольнянина в 1395 г., был уже заброшен, когда Палестину посетил следующий русский богомолец инок Зосима (1420–1421 гг.). Тогда же, если не раньше, исчез монастырь на Сорокадневной горе. Зосима был последним, кто посетил крупнейший в долине Иордана монастырь Иоанна Предтечи: позднейшие паломники (1480-х гг.) описывают его как пристанище разбойников[212].

209 *Nasrallah J.* HMLEM. T. 3 (2). P. 99, 108–110; *Панченко К.А.* Греки vs. арабы. С. 22–23.
210 *Jotischky A*. P. 85.
211 *Frenkel J.* P. 112–113.
212 *Савва Неманич.* С. 3, 4, 17, 34, 37, 59; *Агрефений.* С. 274–275; *Игнатий Смольнянин.* С. 21–22; *Зосима.* С. 35–38; *Даниил Эфесский.* С. 54–58; *Sharon M.* T. 3. P. 48–54.

Последним монастырем в пустыне осталась лавра св. Саввы, долгое время игравшая важную роль в Иерусалимском патриархате. Лавра имела подворья и подчиненные монастыри в Иерусалиме, других частях Палестины и даже за ее пределами. В некоторых источниках игумен лавры фигурирует как лицо, почти равновесное патриарху[213].

Сокращение христианского населения Палестины привело к тому, что на место монахов арабского происхождения приходили во все большем числе иноки с Балкан и Кавказа. В результате монастыри теряли свой арабский характер и «отрывались» от местной почвы[214].

Вообще, ближневосточное монашество мамлюкской эпохи отличалось исключительной этнической пестротой. Мы видим здесь некий греко-арабо-грузино-славянский симбиоз, наиболее полно представленный в Синайском монастыре св. Екатерины. Синайскими монахами были созданы десятки и сотни греческих и арабских рукописей, в колофонах которых фигурируют арабы – выходцы из Египта, Палестины, Заиорданья, Сирии, а также греки из Малой Азии, Архипелага и других регионов[215]. Самый известный из монахов св. Екатерины в мамлюкскую эпоху – Григорий Синаит (1275–1346), грек из-под Смирны, один из основоположников византийского исихазма[216]. Среди синайской братии известны компактные группы сербских и грузинских монахов[217].

Монастыри Иудейской пустыни имели такой же «интернациональный» характер. При этом арабский элемент в среде палестинского монашества заметно слабеет. На фоне единственной известной нам арабской рукописи из Мар Сабы (1247 г.) сохранилось 11 греческих рукописей XIII–XV вв., переписанных саввинскими монахами, и пространный колофон, написанный по-гречески игуменом Мар Сабы Иоанникием в 1334 г. Были даже греческие поэты-богословы, жившие в лавре на рубеже XIII–XIV вв., в том числе, возможно, Нил, автор стихотворных диптихов Иерусалимской церкви. Наряду с этим, в «Хождении» Саввы Сербского среди Саввинской братии упоминаются отдельные группы грузинских и русских монахов[218].

213 *Савва Неманич.* С. 3, 4, 35–36; *Агрефений.* С. 275–276; *Зосима.* С. 35, 36; *Frenkel J.* P. 114–115.

214 *Frenkel J.* P. 113.

215 *Nasrallah J.* HMLEM. T. 3(2). P. 82–87.

216 Исихазм – мистическое течение, культивировавшееся в православной монашеской традиции и ориентированное на приобщение к действующей в мире Божественной энергии (Фаворскому свету). В Византии XIV в. исихазм приобрел черты идейно-политического движения, игравшего видную роль в общественной жизни.

217 *Цагарели А.* С. 130, 193–240; *Порфирий Успенский.* Книга бытия моего. Т. 8. С. 47–48.

218 *Савва Неманич.* С. 36; *Nasrallah J.* HMLEM. T. 3 (2). P. 88–89; *Цагарели А.* С. 222; *Peristeris A.* P. 175–176.

На основании сохранившихся рукописей XIII–XIV вв. из монастыря Иоанна Богослова, можно сделать вывод о смешанном, греко-арабском составе его обитателей[219].

Из всех монахов иностранного происхождения в Св. земле в айюбидско-мамлюкский период наиболее заметна грузинская колония. Мамлюкская верхушка, имевшая, в значительной степени, кавказское происхождение, была заинтересована в поддержании дружественных отношений с Грузией, откуда поступал основной поток невольников для пополнения мамлюкского войска. Кроме того, Грузия XII–XIII вв. представляла собой достаточно серьезную военную силу, с которой приходилось считаться государствам Передней Азии. Грузинские цари активно покровительствовали палестинскому православию, жертвовали большие суммы на грузинские монастыри и паломническую инфраструктуру Св. земли. По свидетельству начала XIII в., пышные караваны грузинских паломников беспошлинно пропускались в Иерусалим мусульманскими властями[220].

Однако альянс Грузии с монголами во второй половине XIII в. значительно осложнил положение грузин в Палестине. Около 1268 или 1269 г. султан Бейбарс обратил грузинский монастырь Креста в суфийскую обитель (завию). Игумен монастыря Лука, пытавшийся протестовать, был убит. Лишь по окончании череды монгольско-мамлюкских войн египетский султан, уступая просьбам грузинского и византийского посольств, в 1305/6 (или 1310/11) г. вернул монастырь грузинам, а также отменил ряд дискриминационных мер, наложенных на христиан[221].

В Иерусалиме и его окрестностях грузинами в XIV в. было основано или восстановлено множество монастырей (св. Феклы, св. Екатерины, св. Василия Великого, св. Николая Чудотворца, св. Иоанна Богослова на горе Сион, св. Димитрия и др.). Монастыри владели значительной недвижимостью, в том числе несколькими селами. Грузинские цари основали в Палестине деревню Малка и населили ее грузинскими колонистами, которые должны были содержать и обслуживать монастыри. Впоследствии жители деревни ассимилировались в арабском окружении и приняли ислам[222].

Наряду с грузинами, все более видную роль в Палестине играло сербское монашеское сообщество. Поездки на Ближний Восток Саввы Неманича открыли эпоху тесных контактов южных славян с Иерусалимским патриархатом. Иерархи Сербской церкви, некоторые из которых, подобно Савве, также посещали Св. землю, старались перенести на балканскую почву литургические и монашеские традиции Палестины, а в церковном строительстве даже имитировали архитектурные мотивы храмов и монастырей Св. земли. В начале XIV в. (возможно,

219 Рукоп. Дамаск. № 433; Краткий обзор собрания рукописей, принадлежавшего еп. Порфирию. Прил. II. С. 14.
220 *Rose R.* P. 243; *Pahlitzsch J.* P. 36–38.
221 *Pahlitzsch J.* P. 40–45; *Muller C., Pahlitzsch J.* P. 268–281.
222 *Цагарели А.* С. 97–106, 116–123.

между 1313 и 1315 г.) сербский король Стефан Урош II основал в Иерусалиме монастырь Архангела Михаила и населил его славянскими монахами. Последующие правители Сербии неизменно оказывали покровительство сербской иноческой общине Иерусалима. Она заняла одно из влиятельных мест в сообществе христианских конфессий Св. града и, в частности, обладала собственным престолом в храме Св. Гроба. Гибель сербской государственности в середине XV в., похоже, не повлияла на масштабы сербского присутствия в Св. земле. Хотя Архангельский монастырь на какое-то время запустел от чумы, он был снова заселен сербами в 1479 г., а около 1504 г. сербы заняли пустующую лавру св. Саввы[223].

Мелькиты и Византия

При том что монашество Св. земли в мамлюкскую эпоху было преимущественно неарабского происхождения, а приходские священники, несомненно, являлись арабами, этнический состав высшей иерархии Иерусалимской церкви далеко не столь очевиден. Многие историки (Х. Пападопулос, С. Рансимен, Ж. Насралла) априорно полагали, что патриархи и епископы мамлюкской Палестины были арабами, лишь носившими по традиции греческие имена[224]. Это утверждение восходит к историческим сочинениям иерусалимского патриарха XVII в. Досифея Нотары и не подкреплено должными доказательствами.

Имена иерусалимских патриархов XIII–XV вв. известны, но, по справедливому замечанию Р. Роуза, мы не знаем, говорили ли эти люди на греческом, арабском или сирийском языках и, вообще, имело ли это в данную эпоху какое-нибудь значение[225]. С другой стороны, очевидна тесная связь Иерусалимской церкви с Византией, вплоть до того, что некоторые патриархи XIV в. возводились на престол и свергались решением константинопольских императоров и синода. Иерусалимские патриархи часто посещали Византию и жили там годами. С большой долей уверенности можно утверждать, что целый ряд иерусалимских патриархов был греческого происхождения или принадлежал к грекоязычной культуре и поддерживал тесные связи с Византией. Наряду с этим, некоторые первосвятители Св. града происходили, скорее всего, из арабской среды.

Иерусалимский патриарх Григорий I (до 1274–1291 гг.) активно участвовал в церковно-политической борьбе, развернувшейся в Византии после заключения Лионской унии 1274 г. Патриарх выступил посредником в переговорах между Болгарией и Египтом о союзе, направленном против императора Михаила Палеолога, инициатора унии. Хотя планируемый альянс не сложился, Григорий от своего

223 *Леонид.* Сербская община в Палестине. С. 42–53; *Popović S.* P. 389–390, 400–406.
224 *Runciman S.* The Historic Role of Christian Arabs. P. 12–13; *Nasrallah J.* HMLEM. T. 3 (2). P. 147.
225 *Rose R.* P. 241.

имени выступил с осуждением церковной политики Михаила и побудил византийского богослова Георгия Мосхобара к составлению антилатинского трактата[226].

Преемник Григория патриарх Софроний (1291–1303 гг.) происходил, вероятно, из египетских арабов[227].

Патриарх Афанасий III (1303–1316 гг.) во время своего отсутствия в Палестине был около 1308 г. низложен по интригам некоего члена палестинского клира Гавриила Врулы, представившего на патриарха жалобу византийскому императору и константинопольскому синоду. Посланцы императора, направленные в Палестину для проверки обвинений, выдвинутых против Афанасия, заочно низложили его и возвели на патриаршество Гавриила. Афанасий сумел вернуть себе престол, только лично представ перед императором и убедив его в своей правоте[228]. Этот эпизод служит яркой иллюстрацией силы связей и степени зависимости иерусалимского духовенства от Константинополя в то время.

Однако следующий патриарх Григорий II (1316–1334? гг.) был избран местным клиром, о чем просто уведомил своей грамотой тогдашнего константинопольского патриарха. Сохранилась арабская приписка патриарха от 1322 г. на старинном греческом Евангелии[229]. Человек, пишущий по-арабски на полях греческой книги, явно должен был быть арабом.

Крупнейшей фигурой в истории Иерусалимской церкви XIV в. был патриарх Лазарь. Избранный на патриаршество около 1334 г. палестинским духовенством, он прибыл в Константинополь для утверждения и официального посвящения в сан. Соперник Лазаря Герасим, также приехавший в столицу империи, выдвинул против Лазаря различные обвинения, для расследования которых в Иерусалим было направлено императорское посольство. Разбирательство затянулось, тем временем император Андроник III скончался (1341 г.), и в Византии вспыхнула гражданская война между Иоанном Кантакузином и Иоанном V Палеологом. Лазарь оказался вовлечен в эти события на стороне Кантакузина, в частности, в мае 1346 г. патриарх венчал его на царство. После этого константинопольский патриарх Иоанн Калекас, сторонник Палеолога, низложил Лазаря и возвел на его место Герасима, отбывшего в Иерусалим. С победой в войне Кантакузина (февраль 1347 г.) византийское правительство направило посольство к египетскому султану Насир ад-Дину Хасану с просьбой о восстановлении Лазаря на иерусалимском престоле. Герасим, рассчитывая привлечь на свою сторону мамлюкские власти, прибыл в Каир, но скоропостижно и как нельзя вовремя скончался, так что вопрос о возвращении Лазаря разрешился сам собой (осень 1349 г.).

226 *Pahlitzsch J.* P. 47

227 *Nasrallah J.* HMLEM. T. 3 (2). P. 50–51.

228 *Pahlitzsch J.* P. 48.

229 *Pahlitzsch J.* P. 46–47; *Nasrallah J.* HMLEM. T. 3(2). P.52.

Во время гонения на христиан в Мамлюкском государстве в 1354 г. патриарх Лазарь был доставлен в Каир, где его бросили в темницу и подвергали побоям. Еще раз он был репрессирован после нападения на Александрию кипрского короля в октябре 1365 г. К осени 1366 г. гонение прекратилось, в том числе и благодаря дипломатическому вмешательству византийского императора Иоанна V Палеолога. Лазарь был отпущен в Константинополь в составе мамлюкского посольства. Подписи иерусалимского патриарха стоят под несколькими синодальными актами Константинопольской церкви 1367–1368 гг.[230]

В окружении Лазаря в середине 1360-х гг. подвизался греческий авантюрист Павел Тагарис, который вошел в такое доверие к патриарху, что даже был назначен местоблюстителем иерусалимского престола во время отъезда Лазаря в Константинополь, а впоследствии претендовал на патриаршество[231].

Патриарх Дорофей, почти четыре десятилетия стоявший во главе Иерусалимской церкви в конце XIV – начале XV в., являл собой пример двойственной идентичности ближневосточных мелькитов. Сохранилось несколько переписанных патриархом греческих рукописей с грекоязычными колофонами, один из которых продублирован им же по-арабски. После Дорофея патриарший престол унаследовал его сын Феофил (до 1419 – 1424? гг.), что говорит о сложении в палестинской мелькитской среде теократических династий, подобных тем, которые существовали у несториан, маронитов и православных Антиохийского патриархата[232]. Известен арабоязычный колофон некоего Джурджиса аль-Кудси (то есть «иерусалимца»), который называет себя племянником патриарха Феофила – это дает основание считать Дорофея и Феофила арабами, хотя и глубоко интегрированными в греческую культуру[233].

Русский паломник Зосима, общавшийся в 1421 г. с Феофилом, отмечал, что состоявший при патриархе «поп Аким… умеет грамоту арапскую и греческую, любим патриархом велми, по нем хощет быти»[234]. Похоже, мечта попа Акима сбылась: это, видимо, тот патриарх Иоаким, который стоял во главе Иерусалимской церкви в 1426–1463 гг.[235] От Иоакима тоже сохранился арабоязычный колофон[236], что позволяет предполагать арабское происхождение патриарха.

В окружении иерусалимских первосвятителей присутствовало множество как греков, так и арабов, оставивших свои имена в колофонах рукописей XIII–

230 *Максим Симский*. С. 34–35; *Муравьев А.Н.* История. Т. 2. С. 244–248; *Nasrallah J.* HMLEM. T. 3(2). P. 68–69.

231 *Nicol D.* P. 291.

232 Описание св. мест безымянного конца XIV в. С. III-XI.

233 *Troupeau G.* № 147.

234 *Зосима*. С. 23.

235 *Nasrallah J.* HMLEM. T. 3 (2). P. 49.

236 Рукоп. Востфака. С. 677.

XV вв.[237] Вообще дву-, а то и триязычие было массовым явлением в среде ближневосточного клира. От мамлюкской эпохи сохранилось свыше 50 греко-арабских и 4 греко-сирийских рукописи[238], число же арабских приписок в греческих манускриптах едва ли поддается учету. Принимая во внимание свойственную византийцам культурно-лингвистическую «гордыню», уместно предположить, что большинство двуязычных мелькитов были арабами, а не греками.

В соседнем Антиохийском патриархате греческое влияние было выражено не так отчетливо. На протяжении нескольких десятилетий после разорения Антиохии Бейбарсом патриархи этого города много раз меняли место пребывания и политическую ориентацию. Территория патриархата была разделена между соперничающими государствами – Мамлюкским султанатом, владениями крестоносцев и Киликийской (Малой) Арменией. Сильное влияние на ближневосточные церкви продолжала оказывать Византия. Сменяющие друг друга антиохийские первоиерархи «ставили» на разных политических покровителей (Византию, Армению, крестоносцев), периодически на этой почве возникали расколы, когда в разных частях патриархата выдвигались противоборствующие кандидаты на престол.

Евфимий I (до 1258 – 1277 гг.) за свое долгое патриаршество несколько раз был допущен в Антиохию князем Боэмундом, а потом изгнан оттуда. В разные годы патриарх пользовался гостеприимством Михаила VIII в Константинополе и хулагуидского Абаги-хана в Тебризе, а после падения Антиохии пребывал в Киликии, одной из немногих территорий своего патриархата, остававшейся еще под властью христиан. Там Евфимий оказался вовлечен в заговор православной знати против киликийского короля Левона и в результате около 1275 г. попал в заточение, но сумел бежать в Константинополь. В византийской столице патриарх оставался до конца жизни. Тяжело заболев, он призвал в Константинополь нескольких епископов Антиохийской церкви для избрания своего преемника. Однако Михаил Палеолог предпочел посадить на престол константинопольского монаха Феодосия Виллардуэна, выходца из «франкской» знати, который казался императору более подходящим для проведения его церковной политики по сближению с Западом[239].

После того как в 1282 г. Лионская уния была отвергнута в Византии, Феодосий перебрался в сирийские владения крестоносцев. Ему наследовал в 1283/4 г. Арсений, бывший до того епископом Триполи. После смерти Арсения около 1286 г., архиереи сирийских городов, принадлежавших крестоносцам, 29 июня 1287 г. избрали патриархом епископа тирского Кирилла без

237 *Панченко К.А.* Греки vs. арабы. С. 17–19.
238 *Nasrallah J.* HMLEM. T. 3 (2). P. 166–167, 171.
239 Евфимий I, патриарх Антиохийский / ПЭ. Т. XVII. С. 425.

согласования с другими епископами патриархата. В свою очередь, архиереи Малой Армении провозгласили патриархом Дионисия, епископа Помпеополиса Киликийского. Впрочем Дионисий скоро отказался от борьбы. Кирилл же, прибывший осенью 1288 г. в Константинополь, много лет не мог добиться официального признания от византийских властей, так как ассоциировался у них с латинянами-крестоносцами. Он был внесен в диптихи константинопольской церкви только в 1296 г. Некоторые авторы связывают эту перемену отношения к Кириллу с браком императора Андроника II и принцессы Марии из Киликийской Армении. Признание Кирилла было дружественным жестом Константинополя по отношению к киликийским и другим антиохийским епископам. Если это заключение верно, то, следовательно, архиереи Киликии, включая Дионисия, были лояльны Кириллу. В таком случае представляется ошибочным мнение Ж. Насраллы, который называет Дионисия «антипатриархом» в 1287–1308 гг.[240] Падение последних государств крестоносцев в Сирии, видимо, еще более укрепило позиции киликийских архиереев патриархата. После смерти Кирилла (около 1308 г.) Дионисий возобновил претензии на патриаршество. На этот раз он был признан вселенским патриархом и византийским императором. После 1310 г. Дионисий также перебрался в Константинополь, где и умер около 1316 г.[241]

Патриарх Дионисий II, ранее занимавший кафедру епископа Мопсуестии, подобно Дионисию I был ставленником епископов Киликийской Армении, где и пребывал во время своего патриаршества (конец 1310-х – 1322 г.). Перед смертью он выбрал преемником Софрония, митрополита Тира. Софроний был признан патриархом в Киликии. Однако архиереи Южной Сирии, воспользовавшись ослаблением связей с Киликийской Арменией, избрали своего патриарха – митрополита дамасского Абу ан-Наджма аль-Арши, и до его смерти Антиохийская церковь пребывала в расколе[242].

Византийское влияние вновь становится заметным в Антиохийской церкви в 40-е – 70-е гг. XIV в., в эпоху исихастских споров. В 1344 г. на антиохийское патриаршество был избран Игнатий, армянин по происхождению, вероятно выходец из армян-халкидонитов. Он прибыл для утверждения в Константинополь, где оказался вовлечен в идейно-политическую борьбу вокруг исихазма и учения Григория Паламы[243]. Игнатий примкнул к константинопольскому патриарху Иоанну Калекасу, противнику паламитов. Столичный монастырь Одегон, где пребывал Игнатий и его приближенный Арсений, митрополит тирский,

240 *Nasrallah J.* Chronologie. 1250–1500. P. 8–10.

241 Дионисий I, патриарх Антиохийский / ПЭ. Т. XV. С. 308.

242 *Nasrallah J.* Chronologie. 1250–1500. P. 10–11; *Nasrallah J.* HMLEM. T. 3 (2). P. 107.

243 Григорий Палама (ок. 1296–1357) афонский монах и впоследствии архиепископ фессалоникийский, духовный лидер исихастского движения.

стал одним из центров антипаламитской полемики. На рубеже 1345 и 1346 гг. Игнатий вернулся на Восток, оставив своим представителем в Константинополе Арсения. С победой в византийской внутриполитической борьбе Иоанна Кантакузина (1347 г.) исихазм значительно укрепил свои позиции в империи. Церковный собор 1351 г. окончательно осудил антипаламитские воззрения. Арсений Тирский пытался опротестовать соборные решения перед императором, а потом покинул Константинополь. Патриарх Игнатий сначала принял постановления собора, но впоследствии, видимо под влиянием Арсения, снова встал на антипаламитские позиции.

Во второй половине 1350-х гг. Игнатий был низложен частью антиохийского клира, ориентировавшейся на Константинопольскую церковь и паламитов. Новым патриархом был провозглашен дамасский митрополит Пахомий. Игнатий перебрался на Кипр, под защиту правившей там династии Лузиньянов. На Кипре существовала значительная мелькитская община эмигрантов из сиро-палестинского региона; там же, под покровительством латинских властей, сложился кружок византийских интеллектуалов прокатолической и антипаламитской ориентации. Переписка константинопольского патриарха Каллиста с антиохийским духовенством в 1360–1361 гг. свидетельствует о том, что легитимным антиохийским патриархом в Византии считали Пахомия, сторонника исихастов[244]. Начиная с Пахомия резиденцией антиохийских патриархов становится Дамаск.

Сохранилась обширная переписка константинопольского патриарха Филофея Коккина (второе патриаршество 1365–1376 гг.) с антиохийским клиром. Стороны обсуждали широкий круг вопросов – от отношения к исихазму и проектам примирения с католической церковью до канонических проступков настоятеля монастыря Одегон, антиохийского подворья в византийской столице[245]. После мамлюкских гонений 1365–1366 гг., разоривших православные церкви Ближнего Востока, несколько восточных иерархов впервые отправились за милостыней на Русь. Русские источники упоминают приход в 1371 г. митрополита Германа из Палестины или Египта, а в 1375/6 г. – архимандрита Нифонта из Архангельского монастыря Иерусалима и митрополита Марка, ошибочно отнесенного к Синайскому монастырю. На самом деле митрополит Марк происходил, видимо, из Антиохийского патриархата. Более чем вероятно, что он тождественен антиохийскому патриарху Марку (1376–1378 гг.)[246].

После Филофея Коккина контакты Константинополя и Дамаска быстро сворачиваются. Сохранились лишь случайные свидетельства об обмене грамо-

244 *Nasrallah J.* Chronologie. 1250–1500. P. 13–18; *Nasrallah J.* HMLEM. T. 3 (2). P. 65–66.

245 *Nasrallah J.* HMLEM. T. 3 (2). P. 66–71.

246 *Панченко К.А.* К истории русско-восточных связей. С. 5–20.

тами. Например, в 1395 г. антиохийский патриарх Михаил II через своего посланника в Константинополе заявил о поддержке исихастской доктрины[247].

Александрийская церковь занимала маргинальное положение на Православном Востоке и реже фигурировала в источниках. Тем не менее имеется достаточно оснований говорить о ее смешанном, греко-арабском характере и строить предположения о том, что ее связи с греческим миром были теснее, чем у Иерусалима и Дамаска.

Из-за малочисленности александрийского клира большая часть патриархов выбиралась из среды синайского монашества, которое было еще одним каналом греческого влияния. Иногда византийские церковные круги целенаправленно стремились приблизить богослужебную практику и церковные традиции Востока к греческим образцам. Так, крупнейший византийский канонист рубежа XII–XIII вв. Феодор Вальсамон, номинально занимавший в 1185–1203 гг. кафедру антиохийского патриарха, насаждал эту унификацию не только в своей Антиохийской церкви, но стремился также влиять и на александрийского патриарха Марка II. Марк, рукоположенный в Константинополе, по прибытии в Египет обнаружил множество непривычных для себя обычаев и обрядов, бытовавших среди египетских мелькитов, и обратился к Вальсамону с рядом запросов о допустимости таких традиций[248].

Александрийский первосвятитель Николай II был избран в 1263 г. по соглашению султана Бейбарса и императора Михаила Палеолога о замещении Александрийской кафедры. Вскоре, впрочем, патриарх оказался в Византии, где поддерживал константинопольского патриарха Арсения в его конфликте с Михаилом Палеологом на почве отношения к Лионской унии. Преемник Николая Афанасий II (1276–1308/15 гг.), избранный на патриаршество из рядов синайской братии, также быстро перебрался в Константинополь, где прожил свыше тридцати лет. Патриарх был в еще большей степени вовлечен в идейно-политическое противостояние сторонников и противников унии, однако с редким мастерством умудрялся занимать в этом вопросе промежуточную позицию, дабы не подвергнуться преследованиям в случае изменения политической ситуации. Похоже, в этом и заключалась главная цель Афанасия, не имевшего серьезных вероисповедных убеждений. Змеиная изворотливость патриарха позволила ему десятилетиями оставаться «на плаву», как писал А.П. Лебедев, «патриарх продолжал жить в столице без тех печалей, какие обуревали явных друзей и врагов унии»[249].

247 *Nasrallah J.* HMLEM. T. 3 (2). P. 71.

248 *Матвеевский*. С. 261, 266.

249 *Матвеевский*. С. 375–381; *Лебедев А.П.* Исторические очерки. С. 273–275; *Nasrallah J.* HMLEM. T. 3 (2). P. 59–62.

Афанасий, полностью интегрировавшийся в византийскую церковную политику и забывший про свою египетскую паству, представляет, скорее, исключение среди александрийских патриархов. Его преемники, как правило, жили в Египте, а некоторые из них даже были арабами или окружали себя арабским духовенством[250]. Так, патриарх Григорий II (1315? – до 1335 гг.), тоже бывший синаит, переводил на арабский язык Типикон лавры св. Саввы[251]. С территории Египта происходит несколько церковных рукописей XIV–XV вв., написанных как на греческом, так и на арабском языках[252].

Последним арабским патриархом в Александрии был Григорий V, уроженец Бостры. Его ученик Иоаким аль-Караки в приписке к одному из синайских манускриптов сообщил о смерти Григория в 1503 г. после 23-х лет правления[253]. Это, однако, противоречит устоявшимся в науке датировкам патриаршества преемника Григория Иоакима I, которое отсчитывают с 1486/7 г.

Афинянин Иоаким Пани («Славный») представляет собой поистине эпическую фигуру. Этот человек, как считалось, прожил 116 лет и почти 80 из них возглавлял Александрийскую церковь. Уже при жизни о нем рассказывали легенды и приписывали ему совершение чудес. Самая знаменитая из этих легенд повествует, что египетский властитель, которого можно отождествить с мамлюкскими султанами Каитбаем (1468–1496 гг.) или Кансухом аль-Гури (1501–1516 гг.), по наущению своих еврейских советников задумал извести христиан в государстве. Иоакима пригласили на диспут с иудеями в присутствии султана и предложили патриарху в доказательство истинности своей веры сотворить чудо – заставить сдвинуться гору. Патриарх со всеми христианами три дня перед испытанием молился и постился. Во сне ему явилась Богородица и указала на некоего праведника – одноглазого башмачника, – чья молитва будет услышана на небесах. В назначенный день патриарх вместе с башмачником повелели горе сдвинуться, и она раскололась на три части. Тогда еврейский мудрец предложил Иоакиму новое испытание – патриарх должен был выпить чашу с ядом в подтверждение евангельских слов о том, что имеющий веру может без вреда принять смертоносное зелье. Патриарх сумел незаметно для окружающих осенить чашу крестным знамением и выпил яд, который чудесным образом вышел у него из-под ребер. Ополоснув чашу водой, патриарх дал выпить ее еврейскому книжнику, который после этого умер страшной смертью. Султан, убедившись в святости Иоакима, даровал христианам всевозможные льготы и ми-

250 *Nasrallah J.* HMLEM. T. 3 (2). P. 58, 62.

251 Ibid. P. 62, 148–149.

252 Краткий обзор собрания рукописей, принадлежавшего еп. Порфирию. С. 138; Рукоп. Латакия. № 28; *Nasrallah J.* HMLEM. T. 3 (2). P. 148–149.

253 *Nasrallah J.* HMLEM. T. 3 (2). P. 58.

лости, а потом якобы и сам тайно обратился в христианство и закончил свои дни в Синайской пустыне[254].

Легенда об одноглазом башмачнике и сдвинувшейся горе относится к числу «бродячих литературных сюжетов»: она зафиксирована уже у Марко Поло и в древнерусских минеях XIII в.[255] Тема безвредного пития яда христианским архиереем тоже прослеживается в литературе с VII в. Тем не менее в сказание о чуде, совершенном Иоакимом, несомненно, вкраплены некоторые реальные сведения, отражающие борьбу христиан и иудеев за влияние на мамлюкские власти в конце XV – начале XVI в. и, возможно, предпринятую кем-то попытку отравления патриарха.

Тень Запада

В первой половине XV в. сиро-египетские мелькиты были вовлечены в попытку объединения церквей, кульминацией которой стал Флорентийский собор 1439 г. Ближневосточные иерархи в этом вопросе не проявляли собственной инициативы и не присутствовали на соборе, делегировав свои полномочия членам византийского клира. Представителем антиохийского патриарха Дорофея был Исидор, митрополит киевский, иерусалимского патриарха Иоакима – митрополит Дорофей Монемвасийский, Филофея Александрийского представлял митрополит ираклийский Антоний[256].

Решения Флорентийского собора вызвали резкий протест как в византийском обществе, так и у православных Ближнего Востока. В апреле 1443 г., по инициативе прибывшего в Св. град митрополита Кесарии Каппадокийской Арсения, три восточных патриарха, собравшись в Иерусалиме, осудили унию и ее сторонника константинопольского патриарха Митрофана. Переписка константинопольского патриарха Геннадия Схолария с синайскими монахами в середине 1450-х гг. также свидетельствует о сильных антилатинских настроениях в среде ближневосточного монашеств[257].

254 Эта легенда, записанная по-арабски, предположительно, в первой половине XVI в., в 1688 г. была переведена на греческий и в XIX в. издана Порфирием Успенским. Существовал еще один, более поздний, вариант сказания, в котором были отсечены все побочные сюжеты и оставлен только центральный эпизод с питием яда. В этом повествовании заметны следы тщательной литературной обработки и влияние памятника антииудейской полемики IX в. «Житие и подвиги св. Иоанна, католикоса Урхайского». Эта версия сказания довольно рано попала на Русь (в наиболее полном варианте она содержится в «Хождении» Василия Познякова, 1559 г.) и получила там широкое распространение. (*Порфирий Успенский.* Александрийская патриархия. С. 15–29; *Позняков В.* С. 1–31; Россия и Греческий мир в XVI веке. С. 258–261).

255 *Веселовский А.Н.* С. 14–33.

256 *Karalevskij K.* Antioche. Col. 632; *Nasrallah J.* HMLEM. T. 3 (2). P. 72–73.

257 *Nasrallah J.* HMLEM. T. 3 (2). P. 73–74; *Занемонец А.* С. 86–100.

В то же время после падения Константинополя и угасания других православных государств балкано-черноморского региона ближневосточные патриархи оказались перед необходимостью поиска новых политических и финансовых покровителей. В августе 1456 г. на Ближний Восток был направлен папский легат Моис Жибле, имевший целью упрочить позиции Рима в регионе накануне планировавшегося крестового похода европейских государей против османов. Жибле вел переговоры о сотрудничестве с эмирами области Гарб в Южном Ливане и встречался с антиохийским патриархом Михаилом III, которому предлагал возобновить унию с Римом. Из Сирии легат направился в Египет, где обсуждал аналогичные вопросы с александрийским патриархом Марком, а потом обосновался на Кипре, откуда вел переписку с восточными патриархами. Вступивший на антиохийский престол в конце 1456 г. патриарх Марк III уступил настояниям Жибле и в феврале 1457 г. установил поминовение папы в Антохийской церкви, а также начал переписку с Римом. Марк умер, ориентировочно, на рубеже 1457 и 1458 г., после чего патриархом стал бывший епископ Хамы Иоаким III, давний приверженец унии. В июне 1458 г. он прибыл в Палестину и встретился с иерусалимским патриархом Иоакимом и александрийским Марком в селении Рама, или Рамалла. Иерусалимский патриарх поддался настойчивым уговорам своих собратьев и присоединился к унии[258].

Вскоре после этого, в ноябре 1458 г., во время землетрясения треснул купол храма Воскресения в Иерусалиме. Иоаким, ценой немалых расходов, добился у властей позволения восстановить купол, однако, когда работы были близки к завершению, мусульманские юристы пересмотрели свое решение и постановили разрушить восстановленные участки. Судебные издержки и затраты на строительство полностью истощили казну иерусалимского патриарха[259]. Рассчитывая, очевидно, на финансовую поддержку католического Запада, Иоаким в мае-июне 1459 г. поставил свою подпись под грамотой восточных патриархов, призывающей христианских князей Европы к крестовому походу, а также направил от своего имени послание папе.

Получив полномочия представителя восточных патриархов и эмиров Гарба, Моис Жибле отплыл в Италию, а 21 апреля 1460 г. от имени патриархов подписал пакт об унии с Римом. В память об этом событии папа повелел перевести на латынь арабские документы патриархов, связанные с принятием унии; эти тексты были объединены в кодекс Liber rubeus, хранившийся в архиве Ватикана.

Уже в XVII в. ученые начали высказывать сомнение в аутентичности документов Liber rubeus. Действительно, известно о прибывавших в Рим во второй половине XV в. псевдопосольствах якобы от различных восточных властителей, предлагавших военный союз против турок и даже церковную унию. Эти

258 *Nasrallah J.* HMLEM. T. 3 (2). P. 79; *Karalevskij K.* Antioche. Col. 632–634.
259 *Кобеко Д.Ф.* С. 272–275; *Панченко К.А.* Патриах Иоаким. С. 229–234.

«миссии» были организованы авантюристами из папского окружения в пропагандистских целях или в видах собственной выгоды. Арабские источники не подтверждают существования в 1450-х гг. антиохийских патриархов Марка и Иоакима. Дискуссия по поводу подлинности посольства Жибле и унии 1458 г. ведется до настоящего времени и далека от завершения[260].

Однако, даже если считать унию трех патриархов действительно состоявшейся, очевидно, что вскоре патриархи, и в первую очередь Иоаким Иерусалимский, осознали тщетность надежд на помощь католического мира. Иоаким понял, что надо искать покровителей в другом месте, и обратился за поддержкой к московскому великому князю. Патриарх лично отправился за милостыней на Русь, однако по дороге, в Кафе, тяжело заболел и умер в конце 1463 или в начале 1464 г. Перед смертью он составил послание в Москву с описанием бедствий Иерусалимской церкви и просьбами о помощи. Грамоту привез его племянник Иосиф, который, по воле покойного патриарха, был возведен московским митрополитом в сан митрополита Кесарии Филипповой и с богатыми дарами отправлен обратно. Факт поездки на Русь иерусалимского патриарха был максимально использован московскими церковными иерархами и книжниками и стал одним из элементов в выстраивании концепции русского мессианства[261].

Впрочем, ближневосточные церкви по-прежнему готовы были принимать милостыню от любых благотворителей. Наиболее широких взглядов придерживались монахи Синайского монастыря, который почитали далеко за пределами православного мира. По некоторым свидетельствам, в монастыре существовали часовни сиро-яковитов, армян и коптов. Синайская обитель получала богатую милостыню от аристократии и государей европейских стран. Так, в конце XV в. ежегодные субсидии монастырю назначили французский король Людовик XI, королева Испании Изабелла, император Максимилиан I. Немалые средства жертвовали паломники. Для латинских богослужений паломников в XV в. в монастыре была выделена особая келья, а позже – часовня во имя св. Екатерины. Столь дружественные отношения Синайского монастыря с католической Европой были уникальным явлением в позднесредневековом мире. В то же время в догматическом и обрядовом плане синайские монахи оставались в лоне православной традиции, что подчеркивали и все западные наблюдатели. Известно, в частности, что синаиты запрашивали мнение константинопольского патриарха Геннадия Схолария (1454–1456 гг.), допустимо ли возносить молитвы за боснийского короля, который присылал в монастырь дары, но придерживался прокатолической ориентации[262].

260 *Nasrallah J.* HMLEM. T. 3 (2). P. 79; *Nasrallah J.* Chronologue. 1250–1500. P. 34–35.
261 *Панченко К.А.* Патриах Иоаким.
262 *Eckenstein L.* P. 166; *Порфирий Успенский*. Первое путешествие. С. 140–141.

Фламандский хронист конца XV в. Теодорих Паули писал, что бургундский герцог Филипп оказывал Иерусалимской церкви ежегодную помощь и обновил с согласия султана храм Гроба Господня[263]. Но эта помощь, опять же, не влияла на доктринальные взгляды иерусалимских патриархов.

В 1484 г. константинопольский патриарх Симеон провел церковный собор, на котором православная церковь окончательно отвергла Флорентийскую унию и утвердила чин приема католиков в православие, призванный максимально облегчить возвращение греков, живших на территориях, отвоеванных османами у латинян, к вере отцов. Хотя в некоторых списках соборных актов говорится об участии в работе собора всех ближневосточных патриархов, это утверждение выглядит неправдоподобно. Правильнее считать, что Александрийский и Иерусалимский престолы были представлены экзархами из числа архиереев константинопольской церкви[264].

Промежуточный эпилог

Наши представления о динамике развития палестинской православной общины при мамлюках крайне скудны. Однако сквозь отрывочные данные источников проступает картина резкого углубления кризиса ближневосточного христианства на рубеже XV–XVI вв.

Под давлением бедуинов христианское население уходит из Шавбака. Исчезает христианский квартал в Хевроне[265]. Вымирают монастыри, в том числе обитель Иоанна Богослова у Иордана, превратившаяся в гнездо разбойников-бедуинов[266]. Паломники конца XIV – начала XV в. насчитывали в лавре св. Саввы от 15 до 30 иноков, к концу XV в. их осталось порядка 5–6, а на рубеже XV–XVI вв. лавра на некоторое время была покинута монахами под натиском бедуинов[267]. Паломники, посещавшие Синай в XIV в., говорят о сотнях обитателей монастыря св. Екатерины (самые скромные цифры – 200–240 человек), в первой половине XV в. монахов насчитывается всего 50–60, а во второй половине того же столетия – 30–40, наконец путешественник Арнольд фон Харф в 1497 г. застал там всего 8 человек. После 1478 г. на 60 лет исчезают упоминания о синайских епископах[268].

Правивший на закате мамлюкской эпохи султан Кансух аль-Гури был безразличен к религиозным вопросам, однако общественное мнение Египта враж-

263 Иаков II, патриарх Иерусалимский / ПЭ. Т. 20. С. 514.

264 *Nasrallah J.* HMLEM. T. 3 (2). P. 76; *Nasrallah J.* Chronologue. 1250–1500. P. 34; *Runciman S.* The Great Church in Captivity. P. 228.

265 *Bakhit M.* P. 44–45.

266 *Даниил Эфесский.* С. 58.

267 *Леонид.* Сербская община в Палестине. С. 53; *Frenkel J.* P. 115; *Панченко К.А.* Греки vs. арабы. С. 27.

268 *Eckenstein L.* P. 162–163; *von Harff A.* P. 141; *Nasrallah J.* HMLEM. T. 3 (2). P. 85–86.

дебно воспринимало немусульманские меньшинства, которые подвергались жесткой дискриминации. Ситуацию усугубляли финансовые проблемы государства, которые власти пытались решить в том числе и за счет чрезвычайного обложения зиммиев. Португальская экспансия в Индийском океане, подорвавшая внешнюю торговлю Египта, вызвала ужесточение отношения к христианам, особенно западным. В 1503 г. мамлюкский султан в послании к римскому папе угрожал разрушить христианские Св. места Палестины и Синая. В 1511–1512 г. был закрыт храм Гроба Господня.

Сохранились 15 грамот, данных Кансухом аль-Гури синайскому монастырю св. Екатерины. Большинство этих указов формально подтверждает традиционные привилегии монастыря: беспошлинную доставку грузов через египетские порты, свободный проход паломников и монастырских сборщиков милостыни, неприкосновенность вакуфных имуществ монастыря в различных частях государства. Однако из документов видно, что в условиях кризиса мамлюкской государственности, власти были не в состоянии оградить от посягательств ни удаленные монастырские подворья, ни сам монастырь, который приблизительно в конце 1505 г. был захвачен и разграблен бедуинами. Игумен, пытавшийся добиться от бедуинов возвращения похищенного имущества, был ими убит, и, насколько можно судить, власти не смогли наказать виновных[269].

Причины вышеописанного упадка Православного Востока не вполне ясны. Можно предложить множество версий – от глобального экологического кризиса в сиро-палестинском регионе до установления португальской гегемонии в южных морях. Очевидно, что кризис поразил не одних православных: в огромных коптских монастырях к концу XV в. тоже осталось по одному обитателю, а у несториан монастыри исчезли полностью. Само Мамлюкское государство в последней трети XV – начале XVI вв. переживало тяжелый упадок и явственно проигрывало противоборство со своей кочевой периферией.

Важно другое – на рубеже веков происходит некая дезорганизация церковных и общественных структур арабо-христианского мира, резкое его ослабление. Образовавшийся церковно-политический вакуум был заполнен выходцами из более жизнеспособных балканских православных общин. Сербы в 1504 г. заняли лавру св. Саввы. Греки на рубеже XV–XVI вв. с удивительной синхронностью поставили под свой контроль Александрийский патриархат и Синайский монастырь, а чуть позже – и Иерусалимскую церковь.

Удары, которые перенесли ближневосточные православные церкви за первые 900 лет мусульманского владычества, привели к значительному сокращению их паствы, территории и числа епархий.

269 *Ernst H.* P. 210–249.

Сильнее всего это угасание церковных структур сказалось в Александрийском патриархате. За все VII–XV вв. известно немногим более 10 имен епархиальных архиереев. В источниках IX–XII вв. упоминаются около шести кафедр. После того как Фатимиды построили свою новую столицу Каир, туда приблизительно в XI в. была перенесена из Александрии резиденция патриарха. Число епархий всё время сокращалось: в XI в. их осталось около трех, в XIV в. – не более двух, в XV в. – одна, потом исчезли все, кроме самого патриаршего престола. Поставление александрийских патриархов стали совершать соседние восточные патриархи за пределами Египта. Численность православного населения в Египте была крайне незначительной и продолжала сокращаться. С 300 тыс. чел. на момент арабского завоевания (порядка 5 % от всего количества египетских христиан) мелькитская община уменьшилась до 90 тыс. к началу XIII в. и до нескольких тысяч в османскую эпоху[270].

Те же процессы шли в Антиохийском и Иерусалимском патриархатах. К концу VI в. Антиохийский патриархат насчитывал 151 архиерейский престол, в том числе 17 митрополичьих. По состоянию на X–XI вв. известны имена епископов полутора десятка престолов. Относительно полные сведения о числе епархий Антиохийской церкви имеются, начиная с XIV–XV вв. Количество их не превышало 15–20. Целиком исчезли многие древние митрополии – Иераполь (Манбидж), Аназарба, Селевкия Исаврийская, Сергиополь, Дара, Самосат[271].

В Иерусалимском патриархате в византийские времена насчитывалось около 60 престолов, а к началу османской эпохи их осталось не более трех. Многие города, бывшие когда-то епархиальными центрами, просто перестали существовать – особенно на средиземноморском побережье, опустошенном войнами мамлюков с крестоносцами, и в Заиорданье, где в наибольшей степени сказались последствия экологического кризиса и опустынивания. Во многих других местностях, где еще теплилась городская жизнь, исчезло христианское население.

Таким образом, подводя итог первым девяти столетиям жизни Христианского Востока под мусульманским владычеством, следует отметить, что расцвет ближневосточных христиан в первые века хиджры сменился прогрессирующим кризисом, ухудшением социального положения христиан, сокращением их численности и культурным упадком. Своего пика эти процессы достигли в султанате мамлюков, на смену которому пришло новое, во многом иное по своей природе государство – Османская империя, с которой были неразрывно связаны судьбы ближневосточных христиан в следующие четыре столетия.

270 *Матвеевский*. С. 369.

271 *Жузе П.* Епархии Антиохийской церкви. С. 486–492; *Todt K. Notitia* und Diozesen.

ГЛАВА II

ПОЛИТИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ. ОСМАНСКОЕ ГОСУДАРСТВО И ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ

Судьбы кочевого племени каспийских пастухов, которое среди тревоги нашествия миллионов монголов появляется в истории Востока избранным народом бога войны, поражают ум наблюдателя. Воинские его подвиги в ту пору, когда это малочисленное племя созидало свое политическое величие, достойны лучших страниц истории Древнего Рима… По взятии Константинополя поспешно заразились они всеми пороками политической дряхлости, но по гордости завоевателей отвергли и гражданский закон и науку правления, чуждую их наследственному инстинкту.

К.М. Базили. 1847 г.

Османы и Православие: диалог начинается

Историю православной общины на Ближнем Востоке в XVI–XVIII вв. нельзя должным образом понять вне связи с историей всей Османской империи. Конечно, эта связь не была такой тесной, как сопряженность церковной и политической истории в любом из христианских государств. Для этноконфессиональных групп османского мира была характерна высокая степень сегрегации. В мусульманских хрониках, создававшихся в городах Ближнего Востока, бесполезно искать информацию о судьбах местных христианских общин. С другой стороны, православный дамасский историк XVIII в. Михаил Брейк не раз помещал в своей летописи сообщения типа: «В этом году бедных христиан Дамаска поразила эпидемия холеры», и издатель вынужден был добавлять в примечании, что эпидемия, естественно, поразила не одних христиан, а и все остальное население тоже, но для Брейка эти «остальные» практически не существовали[1].

Тем не менее, несмотря на замкнутость христианских общин Леванта, на их положении не могли не сказываться повороты в политической жизни империи, перемены в отношении османов к православию. Взаимоотношения «румов»[2] и османов за долгие века их сосуществования претерпели ряд значительных изменений, связанных с кардинальной трансформацией самой природы Османской державы.

1 *Михаил Брейк.* Тарих аш-Шам. С. 118.

2 «Румы» – средневековое название византийцев на Востоке. Было синонимом слова «православные».

Османская государственность зарождалась в пестрой этноконфессиональной среде Малой Азии в тесном контакте с окружающими народами и религиями. Сам ислам в той форме, в которой он бытовал у турок XIV–XV вв., имел весьма «неортодоксальный» характер. Большое влияние на него оказал малоазийский суфизм, носивший синкретический характер и испытавший определенные христианские воздействия[3]. В эпоху завоевания Балкан османы, как писал В.В. Бартольд, «отнюдь не были религиозными фанатиками, …их государи причисляли себя к членам веротерпимых дервишских орденов… и в своих походах [они] пользовались услугами христиан, не заставляя их принимать ислам»[4].

Известно, что в борьбе с Византией османы задействовали балканских богомилов и иудеев[5]. В рядах самих православных находилось достаточное число людей, симпатизировавших османам. Византия, Болгария и Сербия к тому моменту ослабели настолько, что им оставалось только выбирать, кому покориться: мусульманскому Востоку или католическому Западу. Среди византийской знати существовала пролатински настроенная группировка, стремившаяся найти защиту от османского натиска у западноевропейских держав. Но за это надо было платить переходом в унию, то есть признанием латинских догматов и подчинением церкви главенству папы. Такое соглашение, заключенное на Флорентийском соборе 1439 г., вызвало упорную оппозицию со стороны основной массы византийского духовенства и народа. Как заявил греческий митрополит Марк Эфесский на Флорентийском соборе: «Не хотим... ни помощи латинян, ни их унии! Лучше достанемся туркам, чем латинянам!»[6] Османская элита успешно сыграла на одинаковом у мусульман и православных чувстве враждебности к латинскому Западу и искусно стимулировала византийское туркофильство. Так, например, после завоевания Болгарии в конце XIV в. османы упразднили Тырновский патриархат и передали его приходы под власть константинопольского патриарха, жившего еще в чужом государстве, которое только через полвека будет присоединено к Османской державе[7]. Православные митрополиты в османских землях получали условные земельные держания – *тимары*, подобно представителям господствующего класса[8].

В первые полтора-два века османской экспансии мусульмане составляли еще меньшинство населения государства. Османы старались не менять традиционный уклад на завоеванных землях. Местная аристократия сохранила свои земельные

3 *Бартольд В.В.* Турция, ислам и христианство. С. 424.
4 Там же. С. 426.
5 *Иванов Н.А.* Система миллетов. С. 30–31.
6 *Малышевский И.И.* С. 34.
7 *Наумов Е.П.* С. 119.
8 Самое раннее свидетельство подобного рода восходит к 1432 г. (*Inalcik H.* The Status of the Greek Orthodox Patriarch. P. 197).

владения и несла службу султанам на тех же условиях, что и прежним христианским государям. Ядро османских территорий окружал пояс вассальных государств, управлявшихся местными династиями, в том числе христианскими[9].

Период мягкой гегемонии сменила эпоха поглощения зависимых областей, введения там общеимперской системы военно-ленного землевладения и замены автохтонной аристократии наместниками из султанских рабов. Первым подобную политику начал проводить султан Баязид I (1389–1402 гг.), однако он явно опередил свое время. Мероприятия султана вызвали болезненную реакцию отторжения не только на завоеванных землях, но и в самом османском обществе, посчитавшим эти шаги нарушением старых традиций. Политика Баязида привела к катастрофе в битве с Тимуром под Анкарой в 1402 г., когда султана покинули многие его вассалы[10].

Поражение под Анкарой отбросило османов и балканский мир на поколение назад. Византия получила последнюю передышку. Преемники Баязида возродили прежние принципы косвенного управления. Политика унификации имперских структур возобновилась лишь при Мехмеде II Фатихе (1451–1481 гг.), после взятия Константинополя в 1453 г.

Система миллетов

Османские государственные мужи, выстраивая свою политическую систему, воспользовались опытом предшествовавших мусульманских империй. В первую очередь это касалось положения иноверческого населения. Османы восприняли уже разработанные в мусульманском праве предписания о статусе зиммиев, а также систему автономных этноконфессиональных сообществ-*миллетов*[11]. Серией указов 1454–1461 гг. султан Мехмед Фатих сгруппировал своих немусульманских подданных в три миллета, из которых крупнейшим по численности было сообщество православных народов, так называемый *руми миллети*.

Вслед за православным миллетом были образованы аналогичные структуры, объединявшие евреев (*яхуди миллети*) и армян (*эрмени миллети*). Армянский миллет был в значительной степени искусственным порождением бюрократической мысли. В него включили все христианские и квазихристианские общины, которые нельзя было инкорпорировать в православный миллет: богомилов, католиков Балкан, позже – последователей нехалкидонских церквей

9 *Inalcik H.* The Status of the Greek Orthodox Patriarch. P. 196–197; *Inalcik H.* Ottoman Methods of Conquest. P. 103, 113–114.

10 *Inalcik H.* Ottoman Methods of Conquest. P. 104–105.

11 От арабского слова *милля* – «нация». Следует признать, что термин «система» в применении к миллетам не совсем корректен. Они создавались в результате ряда разрозненных законоположений в разные годы.

Ближнего Востока. Во главе миллета был поставлен армянский патриарх Стамбула, чье положение было более чем двусмысленным, так как его авторитет далеко уступал значению традиционных армянских церковных центров в Эчмиадзине и Киликии[12]. В XVII в. в Иерусалиме был учрежден четвертый патриарший престол Армянской церкви.

Об устройстве миллетов существует обширная литература, в том числе и на русском языке[13]. Востоковед XIX в. И.Н. Березин в одном из своих трудов приводит текст султанского *берата* (указа), определявшего права и обязанности православного патриарха конца XVIII в.[14] В российских архивах хранятся также переводы более ранних бератов. Один из них был выдан султаном Мехмедом IV (1648–1687 гг.) александрийскому патриарху Паисию в 1669 г. в связи с его восстановлением на патриаршем престоле[15]. Другой получил при вступлении на патриаршество иерусалимский первосвятитель Хрисанф в 1707 г.[16] Документы эти несколько разнятся по объему и содержанию, в частности, в берате Хрисанфа подробно оговариваются привилегии православной церкви, касающиеся владения теми или иными палестинскими Св. местами и ее отношений с другими христианскими исповеданиями в Иерусалиме. Однако базовые положения всех бератов совпадают.

Султан требовал, чтобы «избрание греческого (т. е. православного. – *К.П.*) патриарха происходило беспристрастно и всегда в пользу мужа мудрого... достойного доверия нашей Двери счастья, старающегося заслуживать ея высокое одобрение, способного править, блюсти и одерживать своих соотчичей»[17]. Указ повелевал священнослужителям и всем подданным православного исповедания повиноваться патриарху «по правам его сана»[18]. Патриархи обладали всей полнотой власти над своим духовенством, возводили и низвергали епископов. Как говорилось в грамоте, данной Паисию, «и они б (православные. – *К.П.*) ево (Паисия. – *К.П.*) во всем почитали, и… надо всем духовным чином власть имел, и никому опричь ево патриарха до тех [духовных] дел не вступатца, а которые попы и иной духовный чин не учнут под ево патриаршею паствою бытии, им учинити наказанье по их чинам»[19]. Аналогичные требования звучат в берате

12 *Braude B., Lewis B.* P. 12–13, 21–26; *Иванов Н.А.* Система миллетов. С. 31, 35–39.

13 См., например: *Березин И.Н.* Православные церкви в Турции; *Лебедев А.П.* История; *Иванов Н.А.* Система миллетов; *Braude B., Lewis B.*; *Clogg R.*; *Inalcik H.* The Status of the Greek Orthodox Patriarch.

14 *Березин И.Н.* Православные церкви в Турции. С. 6–8.

15 РГАДА. Ф. 52/1. 1669. № 11. Л. 29–32.

16 АВПРИ. Ф. 89/1. 1745. № 4. Л. 114 об. – 116.

17 *Березин И.Н.* Православные церкви в Турции. С. 6.

18 Там же. С. 7–8.

19 РГАДА. Ф. 52/1. 1669. № 11. Л. 30–31. При цитировании архивных документов здесь и далее восстановлены выносные и пропущенные буквы и мягкий знак, расставлены знаки

Хрисанфа: «И подчиненные помянутому… патриарху Хрисанфу да не дерзают выступать и пренебрегать повелений и слов его, но всем быть благопокорным благорассудному его правлению… А еже он кого из митрополитов или иереев или старцов за вину будет наказывать или посылать в изгнание, никому не дерзать противляться»[20].

Права патриарха в отношении мирян были почти столь же широкими. Недаром в греческой терминологии глава миллета (*миллет-баши*) именовался *этнарх*, «предводитель народа». Патриарх облагал свою паству податями на содержание церкви. Его ведению подлежало решение имущественных и семейно-брачных дел христиан. Одновременно с этим патриарх нес ответственность перед властями за политическую лояльность своих единоверцев[21].

По воле султана, «всё, относящееся к общему управлению греческаго (православного. – *К.П.*) народа по всему пространству империи, к держанию церквей и монастырей, их мирской экономии, доходам и расходам... подвержено суждению только патриаршему и синода»[22]. Светские власти не принимали жалоб на духовенство, оставляя их на рассмотрение Синода. В документе подчеркивалось, что патриарх получает свой сан пожизненно, «что ни приязнь, ни предложение какой-нибудь прибавки к годичным налогам не могут никогда низложить его для замещения кем бы то ни было; что он может быть низложен в единственном случае уклонения от своего долга, если он станет угнетать подданных, позволит себе действия противные... обычаям своего народа, или если он обличится в измене нашему славному государству»[23].

Никто из османских чиновников не мог вмешиваться во внутренние дела православных общин, оспаривать судебные решения патриархов и епископов, произвольно производить обыски в церквях и монастырях, преследовать православное духовенство за проведение там ремонта «по прежнему плану и в прежних размерах и по особенному дозволению властей»[24]. Кроме того, патриархи контролировали недвижимость, принадлежащую духовным учреждениям, наследовали имущество умерших монахов и архиереев, имели собственную службу по сбору налогов с духовенства и паствы; местные власти обязаны были оказывать этим сборщикам всяческое содействие[25]. «И которые сады и деревни и угодья законные

препинания. Сомнительные места помечены знаком (?).

20 АВПРИ. Ф. 89/1. 1745. № 4. Л. 115.

21 *Runciman S.* The Great Church. P. 172, 175.

22 *Березин И.Н.* Православные церкви в Турции. С. 9; *Лебедев А.П.* История. С. 100, 102; *Runciman S.* The Great Church. P. 170–171.

23 *Березин И.Н.* Православные церкви в Турции. С. 8.

24 *Березин И.Н.* Православные церкви в Турции. С. 11; *Лебедев А.П.* История. С. 106.

25 *Березин И.Н.* Православные церкви в Турции. С. 12–13; АВПРИ. Ф. 89/1. 1745. № 4. Л. 115, 115 об.

ему патриарху в ево области к монастырям [принадлежат], – гласила грамота, данная Паисию, – и до тех садов и угодий и деревень опричь ево патриарха никому дела нет. Как и прежние александрийские патриархи владели, и ныне ему Паисию по тому ж владеть по прежнему»[26]. То же самое гарантировалось в берате Хрисанфа: «Коликими виноградами и садами и сенокосными лугами, животиною и иными им подобными прикладными патриархии Иерусалимской вещами были владетелями прежния патриархи, таково быть и Хрисанфу патриарху»[27].

Султанские бераты подтверждали свободу вероисповедания христиан, требуя, чтобы «ни в коем случае никто не мог употреблять насилие с греческим нашим подданным для обращения его в ислам»[28]. И, наконец, за исключением особо оговоренных налогов, патриархия не подлежала поборам и обложениям[29].

Конечно, в реальной жизни многие положения бератов не выполнялись. Такие документы интересны разве что с теоретической точки зрения, как отражение представлений османов и православных об идеальном механизме сосуществования двух религий.

Что же касается реального, а не идеального положения дел в сфере межконфессиональных отношений, оно, по свидетельствам очевидцев, было далеко от желаемой гармонии. Патриархи в Стамбуле не имели «ни неприкосновенности, ни особенного почтения»[30], некоторые из них были повешены, многие подверглись различным наказаниям и были брошены в тюрьмы[31]. Редкому патриарху удавалось удержаться у власти дольше двух-трех лет. Часто они низлагались Синодом по воле Высокой Порты, хотя фактически – по интригам собственного окружения, покупавшего поддержку османской администрации. С 1454 по 1895 г. константинопольские патриархи сменились 157 раз. При этом многие занимали патриарший престол неоднократно, так что общее число патриархов за этот период составило 105[32]. Тем или иным преследованиям время от времени подвергались и другие архиереи, священники, миряне. Их облагали тяжелыми поборами, ряд храмов был обращен в мечети. Церкви Восточного Средиземноморья канонизировали 108 мучеников, пострадавших за веру при османском владычестве до начала XIX в.[33]

Источники подробно описывают произвол правительственных чиновников в отношении зиммиев, злоупотребления, царившие при сборе налогов[34].

26 РГАДА. Ф. 52/1. 1669. № 11. Л. 31.
27 АВПРИ. Ф. 89/1. 1745. № 4. Л. 116.
28 *Березин И.Н.* Православные церкви в Турции. С. 14.
29 Там же. С. 14–15.
30 *Березин И.Н.* Православные церкви в Турции. С. 16.
31 См., например: *Березин И.Н.* Православные церкви в Турции. С. 41; *Малышевский И.И.* С. 244–265.
32 *Лебедев А.П.* История. С. 249, 303, 324–325.
33 *Березин И.Н.* Православные церкви в Турции. С. 65.
34 *Березин И.Н.* Христиане в Месопотамии и Сирии. 1854. № 17. С. 14; 1855. № 3. С. 75.

Венецианский дипломат XVI в. свидетельствовал: «Даже в том случае, когда их (христиан. – *К.П.*) земля плодородна, они заботятся лишь о том, чтобы приобрести столько, сколько нужно для уплаты караджа[35] и для поддержания жизни, потому что если бы они добыли что-нибудь лишнее, то турки отняли бы у них»[36].

Церковная организация христиан также постоянно страдала от алчности османских *пашей*. Особенно дорого стоили сооружение и ремонт храмов, когда на любое исправление надо было получать разрешение из Стамбула, что влекло за собой выплату бесчисленных взяток местным и центральным властям и сотрудникам канцелярий. Временами получение соответствующего *фирмана* (султанского указа) обходилось дороже самих ремонтных работ[37].

К.М. Базили, российский консул в Бейруте в 1839–1854 гг., дал яркое описание того положения, в котором в начале XIX в. находились православные христиане Палестины: «Обычный ежегодный взнос дамасскому паше от греческого монастыря (Иерусалимской патриархии. – *К.П.*) составлял 1 тыс. *мешков*[38]; сверх того на свиту паши и на подарки, и на провизии, когда паша сам приезжал в Иерусалим, расходовалось еще до 500 мешков. Мулле иерусалимскому в его приезд вносили около 200 мешков, и редкий мулла не находил случая в обыкновенный годичный срок своего пребывания в Иерусалиме забрать еще столько или вдвое. Столько же обходились и его *катибы* (секретари) и члены *мехкеме* (шариатских судов. – *К.П.*), столько же и муселим (*мутасаллим*, градоначальник. – *К.П.*) со своей свитой. Около 500 мешков в год было необходимо дарить разным мусульманским семействам, для того только, чтобы они не преследовали православного монастыря. К этим постоянным, почти законным взносам, ибо долгое злоупотребление имело силу закона, можно отнести и сумму *каффаров* (пошлин, взимаемых с паломников у Св. мест. – *К.П.*), которая круглым числом доходила до 500 *пиастров* с каждого поклонника. Оставалась еще важная и разорительная статья – *джереме*, или пени, произвольно налагаемая пашами, муллами, муселимами в собственную их пользу при всяком удобном случае: подрались ли два поклонника и произошла от этого суматоха между двумя исповеданиями, передвинули ли черепицу в монастырском здании, чтобы исправить кровлю от течи, починили ли окно, разбитое ветром, – требовалось от монастыря тысяч 10, 50 или 100 пиастров

35 *Харадж* – поземельный налог на мусульманском Востоке. Иногда этот термин ошибочно употреблялся в значении подушной подати, взимаемой с немусульман.

36 Цит. по: *Скабаланович Н.* С. 461.

37 *Березин И.Н.* Христиане в Месопотамии и Сирии. 1854. № 17. С. 8–9; *Березин И.Н.* Православные церкви в Турции. С. 19.

38 То же, что кошелек (См. глоссарий).

на том основании, что починка храмов в Османской империи подлежала ведомству и одобрению местных судилищ»[39].

К этому можно добавить множество бытовых ограничений христиан, унизительных предписаний для зиммиев, касающихся поведения, общения с мусульманами, ношения особой отличительной одежды и т. д.[40] Христианские церкви не должны были иметь крестов и колоколов, выглядеть красивее самой убогой мечети. Религиозные процессии через мусульманские кварталы проходили спешно, священник закрывал крест покровом, лики святых не выносились. Христиане не имели права ездить верхом, служить в армии и т. д.[41]

Вместе с тем, знакомясь с такого рода наблюдениями и утверждениями, следует помнить, что им нельзя безоговорочно доверять. Вольная или невольная демонизация Османской империи была характерной чертой европейского и российского востоковедения XIX в.

В целом османы вполне терпимо относились к православной церкви, по крайней мере, в первые века существования империи. Если говорить о нарушениях прав церкви, вмешательстве в ее дела, свержениях патриархов, то следует признать, что все это стало возможным лишь в условиях моральной деградации греческого духовенства, междоусобных интриг иерархов, в которые они втягивали османские власти[42].

Что касается образа жизни *райи* (податного населения) под властью османов, то он почти не изменился, особенно в тех провинциях, где православные составляли большинство[43]. Юридические ограничения, налагаемые на христиан, по большей части не выполнялись даже на территориях с преобладанием мусульман, что вынуждало власти время от времени вновь издавать указы о необходимости неукоснительного исполнения предписанных шариатом бытовых запретов для иноверцев – и каждый раз без особого успеха.

Мусульманское завоевание, как ни парадоксально, привело к неслыханной консолидации православных церковных структур. Почти вся территория Константинопольского патриархата впервые за века снова оказалась объединенной в рамках одного государства. Как писал британский византинист Стивен Рансимен, «византийские идеологи, отвергавшие западную помощь, которая в лучшем случае могла

39 *Базили К.М.* 2007. С. 142.

40 См. подробности: *Березин И.Н.* Христиане в Месопотамии и Сирии. 1854. № 17. С. 7; 1855. № 3. С. 68–71; *Бат-Йеор.* С. 34–36, 76–79, 106–107, 328–329.

41 По крайней мере, официально, так как на деле христиане часто были матросами на военных кораблях и состояли в локальных полицейских и пограничных военизированных формированиях (*Runciman S.* The Great Church. P. 179; *Березин И.Н.* Христиане в Месопотамии и Сирии. 1854. № 17. С. 9).

42 *Скабаланович Н.* С. 450–452.

43 *Лебедев А.П.* История. С. 125.

бы сохранить лишь малую часть православной территории и которая означала бы унию Церкви с Римом и углубление разделения в Церкви, были оправданы. Единство Церкви было сохранено, а с ним и единство греческого народа»[44]. Военная экспансия османов в Восточном Средиземноморье автоматически означала православную духовную реконкисту. Церковные структуры восстанавливались на всех территориях, которые Православие уступило Западу в годы упадка Византии – на Пелопоннесе, островах Архипелага, Кипре и др.[45] Католическое церковное присутствие в империи всячески подавлялось. Система миллетов цементировала разные народы османской ойкумены перед лицом общего врага – Западной цивилизации[46].

В силу вышесказанного, церковь была абсолютно лояльна османам. Историками замечено, что в конце XVIII в. многие греческие авторы лучше воспринимали Османскую империю, чем сегодняшняя греческая историография[47]. Отношения османов и греков были не просто сосуществованием завоевателей и побежденных. В государстве сложился симбиоз османского правительства и верхушки константинопольских греков, впоследствии названных фанариотами по имени стамбульского квартала Фанар, где находилась резиденция константинопольского патриарха. Они образовали своеобразную «аристократию ума и таланта, …труда и изворотливости»[48], занимавшую сильные позиции в торговле и финансах и игравшую огромную роль в жизни государства вплоть до Греческого восстания 1821 г. Греки выступали младшими партнерами османов в управлении империей, занимая ключевые посты в православном миллете.

Из их среды происходило все высшее духовенство Константинопольского патриархата, обладавшее, как отмечалось выше, наряду с религиозными функциями, прерогативами светской власти. В административном аппарате патриаршего Синода все более важную роль играли и греки-миряне. Они часто занимали посты *хартофилакса* (секретаря), *скевофилакса* (хранителя литургических облачений, икон и мощей), *логофета*, заведовавшего хозяйством Церкви, законоведов, работавших в судебных инстанциях патриархата[49].

Как писал дореволюционный церковный историк А.П. Лебедев, «несмотря на турецкое иго или, лучше сказать, благодаря этому игу, греческим архиереям жилось привольно»[50]. Эту мысль разделяют и современные западные ученые Б. Брауде и Б. Льюис, подчеркивая, как сплошь и рядом совпадали имперские амбиции Константинопольской патриархии, претендовавшей на вселенский

44 *Runciman S.* The Great Church. P. 181–182.
45 *Inalcik H.* The Greek Orthodox Patriarch. P. 197.
46 *Иванов Н.А.* Система миллетов. С. 39.
47 *Braude B., Lewis B.* P. 13, 17.
48 *Лебедев А.П.* История. С. 130.
49 *Runciman S.* The Great Church. P. 173–176.
50 *Лебедев А.П.* История. С. 110, 114.

духовный авторитет, и османских властей, наследников византийской державной традиции. Причисление множества славянских, романских, анатолийских и ближневосточных христиан к «румам» и включение их в «руми миллети» было, до некоторой степени, не их собственным выбором, а результатом исламского мироощущения османов и притязаний вселенского патриархата[51]. В глазах османов константинопольский патриарх, *миллет-баши*, был единственным предстоятелем православного населения империи. Для удобства управления христианскими подданными османские власти подчинили Фанару все православные церкви на подконтрольных территориях, в том числе и ближневосточные патриархаты, хотя это и противоречило церковным канонам. Включение Арабского Востока в состав империи стимулировало наплыв греческих монахов в Иерусалимский и Александрийский патриархаты и привело к полной эллинизации высшей иерархии обеих церквей. В XVIII в. греки утвердили свою власть и в Антиохийском патриархате. Впрочем, эти процессы эллинизации начались задолго до прихода османов на Ближний Восток. С другой стороны, контроль Фанара над ближневосточными патриархатами в XVI–XVII вв. был чисто символическим.

Наряду с духовными постами в руках фанариотов оказались должности *драгоманов* (переводчиков), секретарей при пашах. Особый вес имела должность великого драгомана Порты, иной раз серьезно влиявшего на внешнюю политику империи. Этот пост был монополией фанариотских кланов до 1821 г.[52] Османы периодически передавали фанариотам управление автономными Дунайскими княжествами – Молдавией и Валахией, где греки-господари пожертвовали Св. Гробу, то есть иерусалимскому патриарху, огромные угодья, поместья, монастыри. Эти так называемые «приклоненные имущества» составляли один из главных источников доходов патриархии[53]. Управление фанариотов, как архиереев, так и мирян, сопровождалось безжалостным грабежом христианского населения. Злоупотребления, коррупция, а также высокомерное отношение к православным негреческого происхождения, к их культуре и традициям в значительной степени умаляют, в глазах большинства историков, несомненные заслуги фанариотов в деле сохранения православия в условиях иноверческой власти.

Золотой век империи

Во втором десятилетии XVI в. Османское государство сделало свой главный рывок к миродержавию. За несколько лет империя увеличилась вдвое, распространившись на земли Передней Азии и Северной Африки. Был повержен

51 *Braude B., Lewis B.* P. 13.
52 *Лебедев А.П.* История. С. 133–135.
53 Там же. С. 136–138.

султанат мамлюков, претендовавший на гегемонию в мусульманском мире. Это лидерство унаследовал Стамбул, что стимулировало давно уже начавшийся дрейф османского общества от синкретического народного ислама дервишей к суннитской «ортодоксии». Султаны приняли титул *хадим аль-харамейн* («слуга двух святынь», то есть Мекки и Медины), сопряженный с почетной миссией поддержания жизнедеятельности святых городов Хиджаза. В противоборстве Османской империи с шиитским Ираном многие анатолийские суфийские братства встали на сторону идейно близкого им иранского шаха Исмаила, выходца из среды дервишей. Это усугубило разрыв османской власти с суфиями[54].

Важные изменения происходят в этноконфессиональной природе государства. Если в XV в. до половины тимариотов[55] в Сербии, Македонии, Албании и Болгарии были христианами, то в следующем столетии произошел массовый переход в ислам балканской служилой знати. Тимариоты консолидировались в общеимперское военное сословие[56].

В правление Сулеймана Кануни (1520–1566 гг.) империя достигла апогея своего величия. Сфера политических интересов государства простиралась от Западного Средиземноморья до Индонезии. Широко известна бытовавшая в тогдашней Европе молитва об избавлении от чумы, кометы и Турка. Зона свободной торговли от Среднего Нила до Центральной Европы способствовала бурному развитию османской «мир-экономики». Безотказно работала гигантская бюрократическая машина. Порядок и безопасность вкупе с экономическим процветанием стимулировали демографический взрыв, удвоивший население Балкан и Леванта. Во всех уголках империи строились дороги, мосты и караван-сараи, крепости, рынки и госпитали. Именно при жизни этих двух-трех счастливых поколений были воздвигнуты архитектурные шедевры Синана, сложился неповторимый «османский стиль» книжных миниатюр и голубых изразцов Изника.

В самом начале этого «золотого века» в состав империи вошли обширные земли, населенные арабами-христианами. Как могли мелькиты отнестись к приходу османов? По мнению современных исследователей, «долгая эпоха бедствий могла только усилить [у христиан] восприятие себя как изолированных сообществ верующих, наказанных Богом за некие непонятные грехи»[57]. Зиммии давно уже превратились в пассивный объект истории и должны были воспринять смену правящих династий с полным безразличием[58]. Не будучи участниками исторического процесса, христиане все-таки проявляли к нему

54 *Бартольд В.В.* Турция, ислам и христианство. С. 427.

55 Тимариоты – служилое сословие, владельцы *тимаров* – условных земельных держаний, даваемых на условиях несения воинской службы.

56 *Inalcik H.* Ottoman Methods of Conquest. P. 113–117, 119.

57 *Masters B.* P. 42.

58 Ibid.

некоторый интерес: известен колофон мелькитской рукописи, зафиксировавший разгром мамлюков при Мардж-Дабике осенью 1516 г. и вступление османов в Халеб[59].

После османского завоевания территории *Биляд аш-Шама* были разделены на несколько провинций-*эялетов*: Халеб, Дамаск, Триполи (Тарабулус аш-Шам) (с 1578 г.) и Сайда (с 1643 г.). Провинции дробились на *санджаки* и более мелкие административные единицы (*каза*, *нахия, лива*). Границы эялетов были не очень стабильными; так, округ Иерусалим в XVIII в. на некоторое время был выведен из состава провинции Дамаск и подчинен напрямую Высокой Порте.

Во главе провинции стоял губернатор-*бейлербей* (араб. *вали*) с титулом паши. Во избежание сепаратистских тенденций пашей меняли довольно часто, поэтому они торопились как можно скорее выжать побольше средств из подвластной провинции. Паша обладал широкими военно-административными полномочиями, имел под своим началом местный управленческий аппарат и вооруженные силы. Правители санджаков – *санджак-беи*, пользовались такой же полнотой власти на своей территории.

Параллельно с органами военно-административной власти и независимо от них существовали судебные институты, представленные *кади* (судьями) разных рангов. Другой самостоятельной структурой, призванной уравновесить самовластие губернаторов, была финансовая система провинции со своей пирамидой чиновников, возглавляемая *дефтердаром*. Региональная знать и местные военачальники разных уровней также могли играть важную роль в делах провинции[60].

Ряд ближневосточных территорий даже в XVI в. контролировался османами лишь номинально. Это были в первую очередь Горный Ливан и Заиорданское плато, где фактически правили лидеры местных племен и кланов, получившие османские административные ранги.

В основе османской политической системы лежал институт условных земельных держаний. Земельные наделы – *тимары* и *зеаметы* – раздавались представителям военно-служилого сословия кавалеристам-*сипахи*, которые за свою службу получали часть налоговых поступлений от податного населения *райи*[61]. Зависимые крестьяне-райяты обладали определенными правами на владение и передачу по наследству своих земельных участков. Мусульманский Восток не знал крепостного права, и земледельцы могли свободно перемещать-

59 *Французов С.А.* Приписка к Арабской Библии.

60 *Еремеев Д.Е., Мейер М.С.* С. 148–149; *Кобищанов Т.Ю.* С. 5–7.

61 В массовом сознании принято воспринимать слово «райя» как уничижительное наименование христианских подданных османов. На самом деле оно обозначало не «стадо», как часто считают, а «пасомые», то есть почти то же, что церковный термин «паства». И применялось это понятие ко всему податному населению империи, независимо от его вероисповедной принадлежности (*Braude B., Lewis B.* P. 15).

ся. Так, аграрное перенаселение в Османском государстве XVI в. вызвало массовый отток сельских жителей из деревень в города[62].

Наряду с наследственной служилой знатью – сипахи, мусульманами по рождению, значительную роль в управлении играли «государевы рабы» *капыкулу*, составлявшие элитные воинские формирования янычар. Выходцев из этой среды ставили на самые важные государственные посты[63].

Джелялийская смута. Эпопея Фахраддина Маана

К концу XVI в. в османском обществе стали нарастать кризисные явления. Экономика не в силах была абсорбировать избыточное население. Все пригодные к обработке при тогдашней агротехнике земли были уже распаханы. Прекращение победоносных войн (османская экспансия завершилась завоеванием Туниса в 1574 г.) означало иссякание военной добычи и, шире, исчерпание экстенсивных источников роста. Центры мировой торговли сместились из Средиземноморья в Атлантику. Наплыв в страны Леванта дешевого американского серебра и последовавшая за этим так называемая «революция цен» привели к полному расстройству османских финансов и системы военно-ленного землевладения. Кризис сипахийского хозяйства означал падение боеспособности армии. Власти пытались покрыть расходы на содержание войска и бюрократического аппарата, резко увеличивая размеры податей и вводя практику налоговых откупов. Источники конца XVI в. пишут о массовом разорении крестьянства, голоде и бегстве из деревень[64].

Все это привело к череде восстаний, в которые были вовлечены анатолийские крестьяне, городской плебс и разбойнические группировки из бывших солдат. Повстанческое движение, получившее название «джелялийская смута», на протяжении 1590-х – 1600-х гг. полностью опустошило Анатолию. В те же годы восстания на пространстве от Дуная до Мореи и выступление против османов валашского господаря Михая серьезно поколебали османскую власть на Балканах[65].

Синхронно с этими мятежами в Северной Сирии произошло восстание курдского вождя Али Джанбулата, захватившего в 1606 г. Халеб и Дамаск. На стороне повстанцев выступили и *друзские* эмиры Горного Ливана во главе с Фахраддином Мааном, владетелем области Шуф. На следующий год Али Джанбулат потерпел поражение и сдался османам, однако позиции клана Маанов в Ливанских горах остались незыблемыми[66].

62 *Еремеев Д.Е., Мейер М.С.* С. 131–133, 143.
63 Там же. С. 147.
64 Там же. С. 157–161.
65 Там же. С. 161–165.
66 *Abdul-Rahim Abu-Husayn.* P. 24–27, 84–86.

Хотя де-юре эта территория считалась состоящей под прямым османским управлением, фактически в Ливанских горах правили династии друзских эмиров и другие региональные лидеры, в том числе из христиан-маронитов. Османскую власть они признавали только номинально и налоги платили нерегулярно. Горные вожди имели собственные армии, которые по уровню насыщенности новейшим огнестрельным оружием превосходили контингенты дамасских янычар. Периодически Высокой Порте приходилось предпринимать масштабные карательные экспедиции для разоружения племен и приведения к покорности ливанских владетелей (в 1574, 1576 и особенно в 1585 г.)[67].

Возвышение Фахраддина Маана начинается с 1590-х гг., когда он получил в управление санджак Сайда. Первоначально Фахраддин пользовался поддержкой османов, желавших через него держать в повиновении остальных ливанских вождей. Однако постепенно эмир превратился в полунезависимого правителя, контролировавшего значительные территории Ливана, опираясь на мощную армию и сеть крепостей. Фахраддин проводил самостоятельную внешнюю политику вплоть до того, что заключил союзный договор с герцогством Тоскана. Такая ситуация становилась нетерпимой для Порты. Подавив внутренние смуты и замирившись с рядом внешних врагов, османы занялись наведением порядка в сирийских провинциях. В 1613 г. против Маанов была направлена армия из двух тысяч столичных янычар и отрядов 14 бейлербеев и 50 санджак-беев. Большинство крепостей Фахраддина сдалось османам, а сам он морем бежал в Тоскану[68].

Однако в течение нескольких последующих лет Маанам постепенно удалось восстановить утраченные позиции, в частности вернуть под свое управление санджак Сидон-Бейрут. В 1617 г. Фахраддин был прощен османами и вернулся в Ливан. Главным соперником Маанов в регионе выступал куда более лояльный Стамбулу клан Сайфа, контролировавший область Аккар на самом севере Ливана и периодически получавший в управление Триполийский эялет. В результате долгой борьбы, шедшей с переменным успехом, когда междоусобные войны ливанских эмиров чередовались с их интригами в Высокой Порте и подношением взяток великим везирам, Фахраддину к 1627 г. удалось разгромить клан Сайфа и овладеть Триполийским *пашалыком*[69].

Несмотря на свое друзское происхождение, Фахраддин активно покровительствовал христианам. Он поощрял колонизацию маронитами южной части Ливанских гор, где маронитские крестьяне развивали товарное шелководство. Торговля шелком с европейскими купцами была одной из основ процветания Маанов; Сайда при Фахраддине стала главным портом Восточного Средиземноморья.

67 *Abdul-Rahim Abu-Husayn*. P. 16, 17, 19, 78–80.
68 Ibid. P. 81–84, 87–93.
69 Ibid. P. 48–55, 93–120.

Могущество Маанов все более страшило Стамбул. Фахраддин контролировал значительную часть Сирии и мог в любой момент захватить Дамаск. Султан Мурад IV, добившись перелома в войне с Ираном, двинул в 1633 г. часть высвободившихся войск против непокорного ливанского вассала. Как и 20 лет назад, османы довольно быстро преодолели сопротивление отрядов Фахраддина. Сам он, скрывавшийся в горах в пещере, был выкурен оттуда дымом, доставлен в Стамбул и там в 1635 г. казнен[70].

В памяти последующих поколений Фахраддин превратился в эпическую фигуру, одного из героев ливанского национального мифа. Немалый вклад в это внесли христианские хронисты, в первую очередь маронитский патриарх и историк Истифан ад-Дувайхи (1629–1704). Его позитивное отношение к ливанскому эмиру исчерпывающе объясняется следующими словами хроники патриарха: «Под властью Фахр ад-Дина христиане высоко держали голову, они строили церкви, ездили на лошадях с попонами, носили тюрбаны из муслина… инкрустированные пояса… и украшенные драгоценными камнями мушкеты. Миссионеры из земли франков приходили и селились на Ливанской горе, потому что большинство его войск составляли христиане и его управляющими и слугами были марониты»[71].

На какое-то время османам удалось подавить региональный сепаратизм, по крайней мере, в европейских и азиатских провинциях. В истории Османской державы столетие от завоевания Туниса до осады Вены 1683 г. было временем военно-политического равновесия, когда империя уже прекратила триумфальное расширение, но еще внушала трепет своим соседям. Великие везиры из клана Кепрюлю, стоявшие у руля государства во второй половине XVII в., пытались возродить былое величие османов, реанимировать сипахийскую систему и возобновить наступательную политику. Четверть века (с 1645 по 1669 г.) продолжалась кровопролитная Кандийская война с коалицией европейских держав за обладание Критом. Опустошенный остров достался османам, но ценой огромных потерь[72].

В XVII в. военно-административная структура сирийских провинций значительно изменилась по сравнению с «золотым веком» османов. На место условных держаний-тимаров пришла система налоговых откупов-*ильтизамов*. Откупщики-*мультазимы* стремились превратить свой статус и владения в пожизненные и наследственные. Главную роль в обеспечении безопасности провинций играли формирования (*оджаки*) янычар, размещенные в Дамаске, Халебе и других городах. Вопреки усилиям центральных властей происходил

70 *Abdul-Rahim Abu-Husayn*. P. 124–127; *Кобищанов Т.Ю.* С. 14.
71 Цит. по: *Abdul-Rahim Abu-Husayn*. P. 127.
72 *Еремеев Д.Е., Мейер М.С.* С. 177–178.

процесс сращивания янычарских оджаков с торгово-ремесленными корпорациями, что, естественно, вело к падению боевых качеств воинских частей. Различные группировки янычар постоянно конфликтовали друг с другом и с османскими наместниками. Политическая хроника сирийских городов изобиловала мятежами и смутами[73].

Сепаратисты XVIII века

Разгром османов под Веной в 1683 г. и последующее их поражение в войне со Священной лигой (1683–1699 гг.) ознаменовали начало нового этапа в истории империи. Османское государство слабело, проигрывало войны, теряло территории. Высокая Порта утрачивала реальный контроль над отдаленными провинциями, где укреплялась местная знать (*аяны*), претендовавшая на свою долю власти. В ближневосточных землях картина общеимперского кризиса усугублялась давлением кочевой периферии, вторжениями бедуинских племен вглубь земледельческих районов и новой волной исхода крестьянского населения с территорий, прилегающих к пустыне[74].

Из среды сирийской региональной знати в XVIII в. выдвинулся клан аль-‘Азм, целый ряд представителей которого на протяжении многих десятилетий управлял различными ближневосточными провинциями. Наибольшее внимание современников и потомков привлекал Асад-паша аль-‘Азм, 14 лет (1743–1757 гг.) стоявший во главе Дамасского эялета. При всем своем авторитете и могуществе аль-‘Азмы были вполне лояльны Высокой Порте, которая с легкостью смещала их со своих постов в случае необходимости[75].

Значительно более сложные отношения складывались у османских властей с правителем Сафада шейхом Дахиром аль-Умаром. В 1740 г. галилейский шейх распространил свою власть на северную часть палестинского побережья. Город Акка стал при нем крупнейшим портом Леванта и мощной крепостью. Владения Дахира превратились в квазигосударство со своей экономикой, администрацией и армией, а сам шейх проводил абсолютно независимую внешнюю политику, годами пребывая в открытом мятеже. В начале 1770-х гг. Дахир поддерживал союз с правителем Египта Али-беем, отпавшим от империи, и командованием русского флота, действовавшего в Средиземноморье во время русско-турецкой войны 1768–1774 гг. Силы союзников не раз наносили поражение османским пашам, войска Али-бея в 1772 г. взяли Дамаск. В 1773 и 1774 гг. русские десанты занимали Бейрут и во втором случае удерживали

73 *Еремеев Д.Е., Мейер М.С.* С. 166, 174–175; *Кобищанов Т.Ю.* С. 8–9.
74 *Еремеев Д.Е., Мейер М.С.* С. 179–184, 188–191; *Кобищанов Т.Ю.* С. 15.
75 *Кобищанов Т.Ю.* С. 15–18.

его долгое время[76]. После войны османский наместник в Бейруте стал преследовать местных христианских купцов. «Были между ними такие, – писал хронист, – которых он казнил сажанием на кол, продеванием крюка и посредством повешения; поступил он с ними так жестоко вследствие доноса клеветников, утверждавших, будто бы они провинились во время войны с русскими»[77].

В конечном итоге Али-бей был свергнут и погиб (1773 г.), русский флот ушел, и османы смогли покончить с шейхом Дахиром, создавшим им столько проблем. Экспедиция во главе с командующим флотом, капудан-пашой, в 1776 г. захватила Акку. Дахир был убит, а его владения возвратились под османское управление[78].

Христианские хроники описывали 70-е гг. XVIII в. как самый тяжелый период на памяти живших тогда поколений. Русско-турецкая война, междоусобия янычарских оджаков, бесчинства бедуинов и разбойников, походы мятежных египетских мамлюков Али-бея, их союзника Дахира аль-Умара, подавление восстания Дахира османами – от всего этого страдало в первую очередь мирное население, включая, естественно, христиан. Записи тех лет в дамасской хронике Михаила Брейка – это непрерывный стон о бедствиях христиан, мольбы к Богу о милосердии и проклятия властителям, даже Дахиру[79], которого лет за тридцать до этого автор восхвалял[80]. Самые трагические события того времени связаны с походом в 1775 г. против Дахира египетских мамлюков во главе с Мухаммад-беем Абу-з-Захабом, когда мамлюки после упорной осады овладели Яффой, разграбили ее и вырезали все население, по словам известного египетского хрониста аль-Джабарти, «не делая разницы между шерифом[81], христианином, иудеем, мудрецом, невеждой, простолюдином, чернью и между угнетателем и угнетенным, …и воздвигли из отрезанных голов несколько башен»[82]. Любопытно, что в то время как Михаил Брейк точно так же описал эти события[83], анонимный автор Бейрутской церковной летописи упомянул лишь об истреблении христиан, не интересуясь остальными категориями пострадавших[84]. Вот так в XIX в. и складывались легенды об османском фанатизме.

Следующие четверть века ближневосточной истории (1776–1804 гг.) прошли в тени эпохальной фигуры Ахмада-паши аль-Джаззара, нового правителя Акки

76 См. подробности: *Кобищанов Т.Ю.* Крест над Бейрутом.

77 БЦЛ. С. 72.

78 *Базили К.М.* 2007. С. 18–20; *Кобищанов Т.Ю.* С. 68–78, 81–88.

79 *Михаил Брейк.* Тарих аш-Шам. С. 103–118.

80 Там же. С. 27.

81 Шерифы – потомки пророка Мухаммада, привилегированная социальная группа на мусульманском Востоке.

82 *Аль-Джабарти.* ‘Аджаиб. С. 413.

83 *Михаил Брейк.* Тарих аш-Шам. С. 112.

84 БЦЛ. С. 69.

и Сайды. Босниец по происхождению, бывший египетский мамлюк, с гордостью носивший свое прозвище «Джаззар», означающее «мясник», он стал таким же эпическим героем своего столетия, как Фахраддин – символом предыдущего века. Впрочем, к Джаззару больше подходит наименование «антигероя»: летописцы-современники с содроганием повествовали о его запредельной жестокости и тираническом правлении. По словам православного бейрутского хрониста, «…ужас, побоища и разорения, которые происходили в его (Ахмада-паши. – *К.П.*) время, не поддаются описанию. Одно надо признать: он не причинял вреда вере и не восставал против религиозных убеждений чьих бы то ни было»[85].

Ахмад Джаззар выставлял себя верным слугой султанского престола, но при этом правил в своих владениях вполне самовластно. Похоже, в Стамбуле смирились с таким положением вещей, так как Джаззар по крайней мере сохранял порядок в Палестине и исправно выплачивал налоги. Свирепый паша держал в страхе ливанских горцев и бедуинские племена. Четыре раза он назначался вали Дамаска и предводителем каравана *хаджа*.

Горный Ливан, тоже входивший в сферу влияния Джаззара, обладал, как и раньше, значительной степенью автономии. После пресечения династии Маанов в 1697 г. политическим гегемоном Ливана стал друзский клан Шихабов. Новая династия по-прежнему покровительствовала маронитам, составлявшим значительную часть армии и администрации; эмиры опирались на эту силу в противостоянии с друзской знатью. В середине XVIII в. одна из ветвей правящего рода даже перешла в христианство маронитского толка.

В 1763–1790 гг. эмиром Ливана был Юсуф Шихаб, долгие годы балансировавший между Высокой Портой, шейхом Дахиром, Россией (в годы русско-турецких войн он не раз ходатайствовал о принятии в российское подданство) и, наконец, Джаззаром. Сложные отношения ливанского эмира и сайдского паши, колебавшиеся от вражды до союза, закончились тем, что Ахмад Джаззар удавил Юсуфа после очередного его мятежа. Играя на противоречиях внутри рода Шихабов, Джаззар сделал новым эмиром молодого племянника Юсуфа Бешира, которому удалось с небольшими перерывами оставаться у власти до 1840 г.[86]

С началом Египетской экспедиции Бонапарта (1798 г.) Ближний Восток опять оказался в эпицентре военных действий. В феврале 1799 г. французская армия вторглась в Сирию и блокировала Джаззара в Акке. Осажденных эффективно поддерживал английский флот. Во французском лагере началась эпидемия чумы. В мае Бонапарт снял осаду и отступил в Египет, где французские войска в конечном итоге капитулировали в 1801 г.[87]

85 БЦЛ. С. 81.

86 *Базили К.М.* 2007. С. 79–82, 91–98; *Кобищанов Т.Ю.* С. 20, 22–25.

87 *Базили К.М.* 2007. С. 98–103.

После высадки французов в Египте власти Иерусалима в июле 1798 г. заключили в качестве заложников в храме Св. Гроба несколько десятков христианских архиереев всех конфессий, в том числе 30 православных во главе с наместником патриарха митрополитом Арсением. Заложники провели в заключении 108 дней, все время ожидая казни, пока не были освобождены по повелению султана и при содействии Ахмада-паши Джаззара. Когда Бонапарт двинулся на Сирию, османы опять заточили в храме около тысячи христиан – по несколько сотен от каждой конфессии – и выпустили их лишь после отступления французов[88]. Пока шла эта война, обстановка в Сирии была очень напряженной и беспокойной. Христиане страдали от насилий со стороны мусульман, особенно в Дамаске, где паша был изгнан взбунтовавшимися жителями и воцарились хаос и безвластие[89].

Греческое восстание. Империя на пороге реформ

После кончины Ахмада Джаззара власть над сайдским и тараблюсским пашалыками получил один из его мамлюков Сулейман (1804–1819 гг.), а потом – молодой и амбициозный Абдалла-паша (1819–1831 гг.), не раз поднимавший мятежи против Высокой Порты и ввергавший Сирию и Палестину в пучину смут.

В тот же период произошел радикальный сдвиг в османо-православных отношениях. Многовековой симбиоз дал трещину. С рубежа XVIII–XIX вв. в греческую среду начали проникать идеи Французской революции, в том числе националистические воззрения в их нынешней форме. Греческие националисты считали своими врагами не только османов, но и высшую церковную иерархию православного миллета, старую фанариотскую элиту, вполне довольную существующим положением вещей[90]. В начале XIX в. политическая ситуация на Балканах чем-то напоминала положение в Сирии и Палестине. Там сложились полуавтономные княжества, возглавляемые мусульманскими аянами. Эти властители окружали себя греческими советниками и даже войсками, набранными из греков. Централизаторская политика султана Махмуда II (1808–1839 гг.) положила конец процветанию греческих региональных элит и стала непосредственным толчком к Греческому восстанию 1821 г.

После этого по всей империи, в том числе и на Ближнем Востоке, начался террор против православных. Города Палестины были заняты турецкими войсками, христиан заставляли обновлять укрепления, чистить рвы и т. п. Их

88 *Неофит Кипрский*. Рассказ. С. 28–30; *Максим Симский*. С. 87–89.
89 Тарих хавадис аш-Шам ва Любнан. С. 21.
90 *Clogg R*. P. 188–193.

дома и монастыри подвергались обыскам, изымалось оружие, власти облагали православных все новыми поборами. После известия о массовых казнях греческого духовенства в Стамбуле иерусалимская «чернь» и «любители смуты» стали открыто готовить погром греков. Напряжение достигло критической точки 8 июля 1821 г., но в ситуацию вмешался дамасский паша Дарвиш, запретивший убивать райю без своего позволения, и иерусалимский муфтий смог удержать мусульман от погрома. Тот же Дарвиш-паша спас от грозящей казни антиохийского патриарха Серафима. Но если в Дамасском вилайете православных еще спасало заступничество паши, то сайдский паша Абдалла сам был инициатором гонений в своих землях. «Не было того зла, которого бы нам не делали; бесчестие, похищение имущества, обиды, заключение под стражу... плети, все это применяли к нам и к нашим», – жаловались летописцы[91]. Бедствия христиан пошли на убыль лишь в конце 1820-х гг., после окончания русско-турецкой войны и поворота к веротерпимости в политике Махмуда II.

Этот султан, стремившийся к централизации и вестернизации империи, считается одним из самых способных османских реформаторов XIX в. Его современником и соперником был могущественный паша Египта Мухаммад Али (1805–1848 гг.), в те же годы проводивший модернизацию военно-административных структур и экономики в своих владениях. Мухаммад Али мечтал о независимости от Стамбула и превращении Египта в региональную супердержаву. Какое-то время он изображал верного вассала султана, но в 1831 г. маски были сброшены, и египетская армия вторглась в Палестину. Лишь вмешательство России спасло Махмуда II от окончательного разгрома. По мирному соглашению под управление Мухаммада Али перешла вся территория Большой Сирии. Согласно единодушному мнению ученых, египетская оккупация Ближнего Востока, сопровождавшаяся радикальной модернизацией традиционного сирийского общества, открыла качественно новую эпоху в истории региона. Истинным рубежом между Средневековьем и Новым временем для Сирии и Палестины стал 1831 г.

91 *Неофит Кипрский.* Двадцатилетие. С. 122–135; *Прокопий Назианзин.* С. 332–340; *Базили К.М.* 2007. С. 130; Тарих хавадис аш-Шам ва Любнан. С. 68.

Глава III

География и демография

> Окрест же гори Харана многи пусты грады же и веси… во многих же паки обретаются малочисленни населницы от Аравов, инде пятдесят домов, инде тридесят, инде меньше, инде десять и пять, в инних же местах един точию дом жителствующих обретается.
>
> *В. Григорович-Барский. 1728 г.*

Многие исследователи склонны рассматривать Христианский Восток преимущественно в ракурсе филологии и теологии, через призму литературных текстов. Ученые редко задаются проблемами материальной жизни ближневосточных христиан, не ставят такие вопросы, как: сколько лет жили эти люди, чем они болели и как лечились? Сколько раз в день они ели и что ели? Сколько детей было в их семьях? Была ли у них любовь в привычном нам понимании этого слова? Как они одевались? Была ли мебель у них в домах или принято было сидеть на циновках, и если так, то с какого века?

Нам всё еще трудно понять, что Христианский Восток – это почти такая же полноценная цивилизация, как мусульманская или византийская. И поэтому она заслуживает изучения в таких же ракурсах, как и прочие культурно-исторические миры, включая материальную культуру, взаимодействие с природной средой, экономику, динамику социальных связей и демографические тенденции. Мы не сможем адекватно воспринять историю Православного Востока без учета его природно-географического фона и демографических показателей, в частности, без ответа на вопрос: сколько было христиан в османской Сирии и какой процент они составляли в общей массе населения?

Климат и природа

Зона расселения православных арабов в целом ограничивалась регионом Большой Сирии (*Биляд аш-Шам*) – западной половиной Благодатного Полумесяца, территорией современных Сирии, Ливана, Палестины и Иордании[1]. Это пространство географы подразделяют на пять природно-климатических зон, вытянутых в меридиональном направлении с севера на юг.

1 Помимо исторической Сирии, отдельные группы ближневосточных православных проживали в Египте, в пределах Александрийского патриархата, а также в Восточной Анатолии, которая в церковном отношении принадлежала к Антиохийскому престолу.

Первая зона – узкая полоса плодородной прибрежной равнины, протянувшаяся на 800 км от Искандерунского залива до Синая. На севере (Искандеронская, Латакийская равнины) ее ширина составляет 10–20 км, в центре, на побережье Ливана, она сужается да нескольких километров, на юге, в Палестине, снова расширяется до 30–50 км. С востока побережье ограничено цепью круто вздымающихся горных хребтов, в нескольких местах горы чуть ли не вплотную подступают к морю.

Полоса гор и обращенных к морю плато составляет вторую географическую зону Сирии. Стена скал пробита лишь в нескольких местах: на севере это Оронт (*Нахр аль-Аси*), южнее – Нахр аль-Кабир между Триполи и Тартусом и Эздраелонская долина у Акки. На севере высокий хребет Аманус (Гявур-Даг), огибающий Искандерун, отделяет Сирию от Малой Азии. Ограниченный с юга Оронтом, он сменяется хребтом Джебель ан-Нусайрия, убежищем шиитских «сект», протянувшимся до реки Нахр аль-Кабир, за которой начинается Ливанский хребет (Джебель Любнан), самая высокая из этих горных систем. С севера на юг он тянется на 200 км, в ширину – на 30–40 км. Многие вершины полгода покрыты снегом, высочайшая из них – Курнат ас-Савда, свыше 3 тыс. м. Южнее, после Эздраелонской долины, расположена полоса невысоких плато и гор Палестины, смыкающихся с Синайским массивом (высотой до 2600 м).

К востоку от этих горных хребтов рельеф резко понижается, там расположена полоса низменностей и долин, составляющих третью географическую зону. Она начинается с долины реки Карасу и болотистой низменности у озера Амик, переходит в долину Оронта, который в среднем течении уклоняется на восток, до Хомса и Хамы. Восточнее Ливанского хребта тянется долина Бекаа, шириной 8–14 км. Здесь берет свое начало Оронт, текущий на север, а чуть южнее находится исток реки Литани, несущей свои воды на юг и с юга огибающей Джебель Любнан. Понижение рельефа продолжается далее долиной реки Иордан, лежащим в межгорной котловине Тивериадским озером, нижним течением Иордана, впадиной Мертвого моря и далее лунными ландшафтами Вади Арава, выходящего к разлому Акабского залива.

Четвертая природная зона – полоса горных массивов шириной 100–150 км, окаймляющих эти низменности с востока. Она не столь высока как западный склон, на севере (Курд Даг) достигает 1200 м, южнее (горы аз-Завийя) – 900 м, но далее на юг переходит в массивный хребет Антиливан с вершинами свыше 2500 м и горой Хермон (2814 м). Еще южнее расположена цепь более низких хребтов, переходящих в Заиорданское плоскогорье.

Наконец, к востоку от этой системы хребтов лежит засушливое плато. На севере это зона степей, тянущихся до Евфрата, южнее они переходят в каменистые пустоши Сирийской пустыни. Восточнее Антиливана находится значительная возвышенность с хребтами Маалюля и Шаркият ан-Небк. Недалеко от

их южных отрогов, в оазисе Гута, в долине реки Барада, расположен Дамаск, окруженный засушливыми степями и пустынями. К юго-востоку от Дамаска тянутся лавовые поля и плодородное плато Хауран, прикрытое от дыхания пустыни хребтом Джебель ад-Друз[2].

Климат Сирии резко меняется в направлении от побережья на восток, за 50–100 км переходя от морского к континентальному. Западные склоны гор принимают на себя основную массу осадков, во внутренней Сирии климат более сухой и контрастный. Как писал К. Вольней, побережье «представляет собой жаркую, влажную и не очень здоровую долину, которая, однако ж, весьма плодоносна; другой (район – *К.П.*) граничит с нею и имеет землю гористую и суровую, воздух суше и здоровее»[3]. Прибрежная равнина – влажные субтропики – густо заселена и покрыта садами и виноградниками. В предгорьях выращивали оливы, тутовые деревья (шелк был базовой культурой ливанского экспорта с XVII в.). В Горном Ливане было развито террасное земледелие. Севернее, в массиве Джебель Алави, сведение лесов привело к катастрофической эрозии почв и опустыниванию горных склонов. Восточная горная гряда сложена из водопроницаемых пород, поэтому скалы во многих местах оголены, земледелие возможно лишь в котловинах, редкие поселения жмутся к источникам. Межгорная впадина – долина Бекаа и районы к северу и югу от нее – отличаются засушливым климатом, требующим искусственного орошения. Бекаа была житницей Ливана, здесь снимали ежегодно по два урожая, пшеницы и хлопка. Во внутренней Сирии богарное земледелие возможно лишь на узкой полосе предгорных равнин. Граница его теоретически проходила восточнее Халеба, Хамы, Хомса, западнее Дамаска, огибала с востока Хауран и с запада – Мертвое море. На практике, однако, эта граница лежала значительно западнее, так как чем ближе к пустыне, тем хуже были урожаи и серьезнее давление бедуинов.

В Средние века и Новое время Ближний Восток стал зоной одного из крупнейших в истории человечества экологических кризисов. Тысячелетия экстенсивного земледелия, когда-то начинавшегося как подсечно-огневое, завершились почти полным сведением лесов. Вслед за деградацией растительности последовала катастрофическая эрозия почвы: зимние ливневые дожди за два тысячелетия смыли метровый слой плодородной земли. Сирийская пустыня тоже была истощена тысячелетиями непомерного выпаса скота, растительный покров деградировал, почвы выдувались ветрами. Кроме того, один из пиков усыхания Азии как раз пришелся на XVII–XVIII вв. Все это вызывало миграции кочевых племен в земледельческие области и вытеснение оттуда крестьянского населения. Состояние ближневосточного земледелия прямо зависело от силы государственных структур, способности

2 *Hitti Ph.* P. 30–44; *Смилянская И.М.* Социально-экономическая структура. С. 13–15.
3 *Вольней К.* Т. 2. С. 489.

их оградить оседлое население от давления кочевого мира. После Римской империи редко какое из государств, контролировавших сиро-палестинский регион, было в состоянии успешно противостоять экспансии номадов[4].

В целом ухудшение экологической ситуации на Ближнем Востоке, вызванное как усыханием климата, так и антропогенными факторами, привело в Средние века к тяжелому демографическому кризису. Если в Римскую эпоху население Сирии составляло 6–7 млн. чел., то в раннее Средневековье оно сократилось до 3 млн. и продолжало уменьшаться из-за таких катаклизмов, как Крестовые походы, нашествие Тимура и периодические вспышки чумы (включая известную «Черную смерть» 1347–1348 гг.). В конечном итоге на начало XVI в. численность сирийского населения составляла, по разным оценкам, 2 или, что более вероятно, 1 млн. чел.[5]

Историческая демография: критика источников

Определить долю христиан в населении Сирии достаточно сложно. Источники, освещающие численность и расселение христиан в Османской Сирии, весьма разнятся по качеству и объему в зависимости от столетия.

Самый детальный из этих источников – османские налоговые реестры XVI в. (*тапу дефтери*), содержащие результаты периодически проводившихся переписей населения и облагаемых налогами имуществ. Османская бюрократическая машина отличалась маниакальной скрупулезностью, дотошно фиксируя не только численность податного населения (часто поименно), но и слепых, безумных, иных инвалидов, а также – что особенно ценно для нас – количество монахов некоторых монастырей, по закону не облагавшихся подушной податью. К сожалению историков, с начала XVII в. подобные регулярные и всеобъемлющие переписи населения прекратились ввиду ослабления османского государственного аппарата и контроля центра над провинциями и возобновились только во второй половине XIX в., что выходит за хронологические рамки настоящей работы. Данные по демографии XVII – начала XIX в. приводятся главным образом иностранными путешественниками, посещавшими Сирию в этот период. Оценки их вряд ли точны; впрочем, не стоит преувеличивать и точность переписей, проводившихся коррумпированной османской бюрократией.

Практически сразу после того, как в 50-х гг. XX в. была введена в научный оборот османская демографическая статистика, поднялась волна критики этих

4 *Смилянская И.М.* Социально-экономическая структура. С. 15–17, 22–30; *Hitti Ph.* P. 45–47; *Reifenberg*. P. 21–24.

5 *Смилянская И.М.* Социально-экономическая структура. С. 31–32.

источников и обвинений их в недостоверности. Численность немусульманского населения выглядела явно заниженной. Переписи противоречили друг другу, иной раз фиксируя феноменальные демографические скачки за короткие промежутки времени. Соотношение христиан и иудеев в некоторых провинциях разительно противоречило наблюдениям путешественников. Наконец, доля христианского населения, зафиксированная в переписях XIX в., оказалась в несколько раз выше, чем в XVI столетии. При этом нет данных о том, что уровень рождаемости и смертности у христиан и мусульман заметно различался[6].

Стоит отметить, что само качество составления реестров явно менялось с течением времени. Налоговые переписи времен Сулеймана Кануни, когда империя была на подъеме, а бюрократическая машина наименее коррумпирована, вызывают больше доверия, чем материалы конца XVI в., времени смут и анархии, делавших работу переписчиков за пределами городов технически невозможной. Это очень заметно на примере последней сирийской переписи 1596/7 г., явно ущербной, со множеством лакун и несообразностей.

Весьма яркое представление о процедуре составления налоговых реестров дает сочинение Павла Алеппского, описывавшего одну из локальных переписей податного населения, проводившуюся в Дамаске в 1659 г. Это мероприятие являло собой трагикомическую картину, когда христианские архиереи пытались ублажить османских чиновников взятками и занизить в несколько раз число христиан-налогоплательщиков. Турки же, благосклонно «не заметив» сотню укрывающихся от переписи, бескомпромиссно отлавливали сто первого и нещадно его штрафовали. «Ублаготворенный» чиновник составлял списки под диктовку патриарших клириков, «и это была милость Божия, – отмечает Павел, – ибо иначе, если бы он считал священников, диаконов, детей и недоносков, как указано в *буюрулду* (указе – *К.П.*) … то дело было бы плохое»[7]. «*Ага* располагался у входа в квартал, – продолжал Павел, – и делал напоминания, предупреждения и угрозы главным лицам... чтобы они никого не скрывали. Поэтому, кто был смел душой и не был занесен в списки, будучи известен только нам, проходил незамеченным, а робкие попадались, выдавая сами себя... Жителей Баальбека было много, но большую часть их мы вычеркнули и записали из них, с согласия аги, не более 43 имен; хотя их было больше полутораста, но они бедны до крайности»[8]. То же самое происходило и в других городах и селениях. Юношей за умеренную мзду записывали несовершеннолетними, слабоумных прятали. По окончании переписи

6 См. о проблеме достоверности османской статистики: *Masters B.* P. 53–54; *Кобищанов Т.Ю.* С. 59–62.

7 *Павел Алеппский*. Т. 5. С. 169.

8 Там же.

наступал апофеоз административного рвения: «ага со своими служителями пускался на розыски и, захватив первого попавшегося ему, налагал штраф на его семейство и жителей квартала за необъявление его имени»[9]. Разумеется, переписчиков в данном случае интересовала личная нажива, а не точность статистических данных.

Совершенно очевидно, что численность христиан в османских переписях занижена, но насколько занижена – ответить крайне проблематично. Нижняя планка – данные тапу дефтери, показывающие, что на середину XVI в. доля христиан в населении трех сирийских эялетов составляла около 10 % (7–8 % в Дамасском, менее 4 % в Халебском и около 20 % в Триполийском)[10]. В реальности их могло быть 15–20 %[11], некоторые авторы говорят о 25–30 %[12].

Все-таки представляется правомерным при реконструкции демографии сирийских христиан опираться на данные османских переписей. Памятуя при этом, что имеющиеся цифры занижены и, во-вторых, что нам важны не столько абсолютные, сколько относительные показатели: христианское присутствие в той или иной местности, его удельный вес и колебания этого веса.

Самый общий обзор имеющихся демографических данных показывает, что христиане в разных пропорциях жили во всех регионах Сирии и Палестины, где имелось оседлое земледельческое население – на побережье, в горах и по западной кромке Сирийской пустыни. Восточная граница расселения православных (за исключением отдельных островков) проходила по линии Керак–Хауран–Дамаск–ан-Небк–Хомс–Хама–Халеб. Далее на северо-восток, христианские общины встречались в Верхней Месопотамии, следуя за изгибом Благодатного Полумесяца до Багдада, а также довольно густо заселяли горы Курдистана и Армянское нагорье, но православные среди них к XVI в. практически исчезли, за исключением нескольких деревень в округах Амида (Диарбакыра) и Эрзерума.

Православные селились как в сельской местности, так и в городах; большинство сведений источников относится к городским общинам – тем центрам, где находилась церковная иерархия и интеллектуальная элита. Впрочем, в реалиях средневековой Сирии не всегда легко провести четкую грань между городом и деревней, многие города деградировали, пустели и ветшали. Тем не менее на общем фоне выделяется ряд значительных урбанистических центров с большой долей христианского населения. История ближневосточного православия, описанная в хрониках, – это на 90 % история нескольких городов.

9 *Павел Алеппанский.* Т. 5. С. 170.

10 См. конкретные цифры: *Masters B.* P. 53; *Кобищанов Т.Ю.* С. 60.

11 *Masters B.* P. 49.

12 *Haddad R.* Syrian Christians. P. 10.

Два мегаполиса: христианский демографический взрыв

Первым из урбанистических центров региона следует назвать Дамаск – столицу обширного пашалыка и резиденцию антиохийского патриарха. Налоговые реестры отмечают с 1543 по 1569 г. удвоение (в том числе и за счет миграции из округи) христианского населения Дамаска, насчитывавшего в 1569 г. 1021 дом при 7054 мусульманских и 546 иудейских домах города. В пересчете на число обитателей количество христиан оценивается в 6290 человек – 12 % от всего 52-тысячного населения[13]. Та же пропорция сохранялась и полтора века спустя: в 1700 г. христиане составляли 11 % из 60–65 тыс. жителей города[14]. На этом фоне несомненным преувеличением выглядят приводимые у Т. Филипа данные 1730 г. о 25 тыс. христиан Дамаска[15]. Издавна христиане селились компактно в северо-восточных кварталах у ворот Баб Шарки и Баб Тума. В османское время появились очаги христианского расселения в новом предместье Мейдан, вытянувшемся длинной лентой от юго-западного края города вдоль дороги на Мекку.

Христиане Дамаска состояли из 5 общин (*джама'ат*) – православных, сироякович (150 семейств на 1719 г.), маронитов (50 семей в 1710 г.), армян (в XVI в., по разным данным, от 13 до 30 домов) и *франков* (колонии европейских купцов)[16].

Православные составляли крупнейшую христианскую общину города. Они имели три церкви – кафедральный собор Богоматери с множеством приделов, церкви св. Николая и св. Киприана и Иустины, все весьма древней постройки, периодически обновлявшиеся[17]. Григорович-Барский в 1728 г. оставил описание патриаршей церкви, отметив, что она велика в длину и ширину «и от вне и сверху не лепа, понеже не имат ни глав, ни инаго украшения... внутрь же иконописанием, столпами, полиелеями и кандилами украшена»[18]. Среди множества престолов церкви выделялись два главных – зимний храм Введения пресв. Богородицы, с 20 колоннами, довольно мрачный, «понеже храм обретается между иными домами… и сего ради помрачается»[19], и летний храм св. ап. Анании.

13 *Bakhit M.* P. 25–28; *Heyberger B.* P. 19.

14 *Masters B.* P. 56. В 1697 г. антиохийский патриарх Кирилл в разговоре с английским путешественником Г. Маундрелом оценил численность своей дамасской паствы в более чем 1200 душ (*Maundrel H.* P. 491). Видимо, собеседники недопоняли друг друга, и речь шла не о «душах», а о семействах, домовладениях.

15 *Philipp Th.* P. 26.

16 *Bakhit M.* P. 25–28; *Heyberger B.* P. 19; *Радзивил Н.* С. 4–5; *Григорович-Барский В.* 1800. С. 314–319.

17 *Heyberger B.* P. 19; *Григорович-Барский В.* 1800. С. 318–319; *Павел Алеппский.* Т. 5. С. 159, 160, 188 и др.; *Михаил Брейк.* Тарих аш-Шам. С. 59.

18 *Григорович-Барский В.* 1800. С. 318; См. также рассказ Павла Алеппского о реконструкции и украшении этой церкви в 1660 г. – *Павел Алеппский.* Т. 5. С. 160.

19 *Григорович-Барский В.* 1800. С. 318.

В начале османской эпохи христианам в Дамаске принадлежала еще одна церковь – св. Анании, – подземный склеп, похоже, объединенный в одном здании с мусульманской мечетью, случай редкий, но не уникальный на Ближнем Востоке. Впоследствии церковь была утрачена христианами, это произошло между серединой XVI и серединой XVII в.[20] Из позднейших авторов о ней упоминал, в частности, В. Григорович-Барский, который описал уже заброшенное строение: «тот храм от ветхости весь врос в землю и опусте и обретается в едином дворе агарянском»[21].

Древняя резиденция патриарха, стоявшая рядом с кафедральным собором, была полностью перестроена в конце 1650-х гг., по возвращении из Москвы патриарха Макария с богатыми царскими дарами. Часть этих средств пошла на реконструкцию патриаршего двора, который стал одним из самых роскошных зданий Дамаска[22]. Наиболее подробное описание патриарших палат с садами и фонтанами принадлежит Павлу Алеппскому, который сам руководил их строительством[23]. Многие десятилетия спустя паломники, проходившие через Дамаск, отзывались о дворце патриарха в самых восторженных тонах: «оу святейшего дворе келий шесть, прекрасных зело, в каждой келии учинено источник из мармуру, вода завше живая, чопик одоткнувши, наточи води свежой, колко потреба… Помаранчи зелени, лимонии, едни зривают, а другие растут, виноград хороший, птахов много, горлици на плечах садятся, у трапезе горлици крошки збирают», – писал Ипполит Вишенский в начале XVIII в.[24] Через двадцать лет Григорович-Барский оставил свое описание: «Внутрь в палатах покров цветами различными упещрен, и мраморами дробными, такожде подножие от черных, червленных и белых мраморных досок насажденное и углажденное сице блещется яко зеркало… обретается же и баня ради Патриарха устроенная лепо с текущею хладною и теплою водою. И во всех зданиях у поварни проходит текучая вода»[25].

В 1648 г. в православной общине города насчитывалось 30 священников; число их, впрочем, сильно колебалось[26]. Ипполит Вишенский, посетивший Дамаск в 1708 г., писал, что при патриархе состоит десяток монахов, а в церкви поочередно служат сорок городских священников и пятнадцать диаконов[27]. Среди

20 *Nasrallah J.* Souvenirs de St. Paul. P. 53–62. Патриарх Макарий, упоминая в своей хронике эту церковь под 1540-ми годами, добавляет, что *тогда* она *еще* принадлежала христианам. (*Nasrallah J.* Chronologue. 1500–1634. P. 36).

21 *Григорович-Барский В.* 1800. С. 316.

22 *Павел Алеппский*. Т. 5. С. 150–152; См. также описание патриаршей резиденции 1728 г.: *Григорович-Барский В.* 1800. С. 319.

23 *Павел Алеппский*. Т. 5. С. 150–152.

24 *Вишенский И.* С. 60.

25 *Григорович-Барский В.* 1800. С. 319.

26 *Павел Алеппский.* Т. 5. С. 170.

27 *Вишенский И.* С. 60.

имен выборщиков униатского патриарха Кирилла Таноса в Дамаске в 1724 г. стоят подписи 29 священников и трех диаконов[28], впрочем нет уверенности, что все они жители Дамаска. Григорович-Барский упоминает, что в Дамаске в 1728 г. насчитывалось 15 священников, но православная община к тому времени сильно сократилась, ввиду массовых переходов в унию[29]. В 1754 г. патриарх Сильвестр варил св. миро в присутствии двух архиереев, 17 иереев и 9 диаконов, явно дамаскинцев[30].

Еще большим, чем Дамаск, экономическим весом обладал Халеб, тоже столица эялета и третий по величине город империи. Демография Халеба XVI–XIX в. изучена довольно подробно. Османские реестры зафиксировали в 1585 г. 309 христианских домов, что составляло менее 4 % от всей городской застройки. Однако в последующие полтора столетия произошло скачкообразное увеличение численности христианского населения, главным образом за счет миграций из прилегающих областей северной и центральной Сирии и юго-восточной Анатолии. В османских списках плательщиков джизьи (то есть, напомним, взрослых дееспособных мужчин) 1640 г. отмечено 2,5 тыс. халебских христиан, в 1695 г. – 5391, в 1740 г. – 8120. При этом общая численность городского населения, достигнув в середине XVII в. 100 тыс., далее не увеличивалась, а в конце XVIII в. стала сокращаться, в связи с прогрессирующим экономическим упадком города. Таким образом, доля христиан в 1800 г. составила 20 % от общего числа жителей Халеба[31].

В XV в. халебские христиане, в силу пока неясных причин, выселились из центральной части города, окруженной средневековыми стенами, в северо-западное предместье Салиба-Джудайда, а в последующие века заполнили все северные пригороды Халеба. Источники 1660-х гг. фиксируют христианское население в 17 кварталах, данные 1770-х гг. – в 26. Квартал Джудайда, где находились церкви всех исповеданий, был полностью христианским, далее к востоку доля христиан в населении падала – до 50 % в кварталах, примыкающих к северо-восточным воротам Баб аль-Хадид[32].

Основными христианскими общинами города XVI–XVII вв. были православные, армяне, сиро-яковиты, марониты (3 тыс. чел. в 1665 г.) и небольшая группа халдеев. Почти все они имели своих архиереев и храмы. У православных, по данным Б. Эберже, было две церкви – Богоматери и св. Георгия, на 1668 г. насчитывалось 12 священников[33]. Григорович-Барский оставил краткое описание

28 *Михаил Брейк.* Тарих аш-Шам. С. 124–125.
29 *Григорович-Барский В.* 1800. С. 319.
30 *Михаил Брейк.* С. 454.
31 *Masters B.* P. 55–57.
32 *Raymond A.* Une communaite en expansion. P. 353–357.
33 *Heyberger B.* P. 20–21.

мелькитской церкви Халеба: «есть мала каменнозданна и отвне многолепотна, внутрь же иконостасом и сребряными кандилами изрядно украшенна»[34].

С конца XV в. начался подъем Халеба как центра трансконтинентальной торговли, особенно иранским шелком, в городе появились колонии французских, английских, венецианских и голландских купцов, действовали консульства европейских держав. Процветание Халеба продолжалось до 2-й половины XVIII в., когда, в силу разных причин, центры экономической активности сместились к городам ливанско-палестинского побережья, а Ливан и Южная Сирия переживали бум товарного шелководства и хлопководства, ориентированного на нужды французской промышленности.

Горный Ливан:
христианская резервация

Активная торговля в портах Леванта шла и в XVI–XVII вв. Крупнейшим из них в XVI в. был Триполи (*Тараблюс аш-Шам*), столица третьего – наряду с Дамаском и Халебом – сирийского пашалыка. По свидетельству путешественника 1623 г. в городе из 9 тыс. жителей насчитывалось 2,6 тыс. христиан – 30 % населения (марониты, православные арабы, а также приезжие греческие и «франкские» купцы). Источник начала XVIII в. упоминает наличие в городе латинской, маронитской и православной (св. Георгия) церквей, последняя «зданием есть ветха и мало лепа»[35]. Григорович-Барский в 1728 г. писал, что православных в Триполи – около 200 душ[36], но эта незначительная цифра совсем не гармонирует с той видной ролью, которую играла триполийская православная община в жизни Антиохийского патриархата.

Округ, прилегающий к Триполи, – треугольник между Джубейлем, Тартусом и Хомсом с долиной Нахр аль-Кабир в середине – был одним из очагов компактного расселения христиан. Горный массив в районе Джубейль–Батрун–Джуббат Бшарри известен как историческая родина маронитов, где они отсиделись в самый мрачный период своей истории между поражением Крестовых походов и османским завоеванием Сирии. Именно тут располагается горный монастырь Каннубин, куда маронитские патриархи в XV в. перенесли свою резиденцию, спасаясь от мамлюкских преследований[37]. Здесь же, на плато Кура, доныне находится единственная в Ливане область, компактно заселенная православными. Источники XVI–XVII вв. фиксируют тут, а также севернее, на пла-

34 *Григорович-Барский В.* 1800. С. 342.
35 *Григорович-Барский В.* 1800. С. 292; *Heyberger B.* P. 21.
36 *Григорович-Барский В.* 1800. С. 292.
37 *Bakhit M.* P. 35,38; *Heyberger B.* P. 21; *Родионов.* С. 18.

то Аккар и в Джебель Алави, множество чисто христианских, в том числе православных, деревень: Сиснийя (родина антиохийского патриарха Иоакима ибн Зияде), Бувайда, Сафита (родина патриарха Иоакима Дау), Таннурин, Мармарита (откуда происходил видный писатель конца XVI в. митрополит Анастасий), Хисн, Аназ и др.[38] В этой местности существовал ряд епископских престолов, в том числе Сафита, Бсира и Мармарита (аль-Хусн), о которой патриарх Макарий аз-За‘им писал в середине XVII в.: «Говорил мне *хури* (священник. – *К.П.*) Мас‘ад аль-Хусни, что в стране аль-Хусн и в Сафите и в Мармарите было больше пяти тысяч домов общины нашей; в Мармарите было три церкви и служили в первой 24 священника и диакона, а во второй – 12 священников и диаконов, а в третьей – 8 священников и диаконов. Однако по грехам и из-за угнетений убавилось народа»[39].

В XVI в. началась миграция христиан, прежде всего маронитов, из перенаселенных гор Северного Ливана южнее, в область Кесруан, между Триполи и Бейрутом. Этот район, ранее заселенный друзами и алавитами, был опустошен армиями мамлюков в начале XIV в. и обезлюдел. Переселению христиан способствовало тесное сотрудничество маронитских «аристократических» кланов Хубейш и Хазин с эмирами родов Ассаф (в XVI в.) и Маан (конец XVI в.), владевших этими землями. В XVI в. отмечено быстрое увеличение численности христиан в 16 деревнях Кесруана; к началу XVIII в. они составляли уже большинство населения этой провинции. В начале XVII в., в эпоху гегемонии в Ливане эмира Фахраддина Маана, покровительствовавшего христианам, марониты начали переселяться далее на юг, в область Шуф, между Бейрутом и Сайдой. Османские реестры 20-х – 60-х гг. XVI в. почти не упоминают христианское присутствие в Южном Ливане, а в середине XVII в. Павел Алеппский уже перечисляет десятки христианских деревень вокруг Бейрута и южнее, вдоль Ливанского хребта и по побережью[40].

Те же процессы шли и в прибрежных городах. Христианское население Бейрута с 1523 по 1596 г. выросло с 66 до 110 семей, при этом в общей численности населения его доля составляла не более 10–12 %. В правление Фахраддина приток христиан в город усилился, хотя точными цифрами мы не располагаем[41].

38 *Heyberger B.* P. 24.

39 *Макарий.* Архиереи. С. 73; см. также: *Walbiner C.* Bishoprics. P. 125.

40 *Bakhit M.* P. 31–39; *Heyberger B.* P. 23; *Павел Алепский.* Т. 5. С. 196–197; *Родионов М.А.* С. 22. По свидетельству XVIII в., в периоды военной опасности и эпидемий православные христиане Бейрута стремились отправить свои семьи в горные деревни; особенно тесно с Бейрутом было связано селение Мансурийе, где имел большие владения православный бейрутский аян Юнус Никула (БЦЛ. С. 69, 70–72, 84).

41 *Bakhit M.* P. 39–40.

Хроники упоминают о двух маронитских церквях в городе, впоследствии захваченных мусульманами и превращенных в караван-сарай и в мечеть (в 1570 и 1661 гг. соответственно). Примерно в конце XVI в. марониты и православные заключили соглашение о совместном использовании местного православного храма – нечастый случай в сирийской церковной истории. В обмен православным разрешалось пользоваться маронитской церковью за городом[42]. По свидетельствам XVIII в. в городе существовали три церкви – маронитская, латинская (при французском консульстве) и православная, великомученика Георгия, покровителя Бейрута, «большая и красивейшая паче инних», «строения стародревнего», по описанию В. Григоровича-Барского[43]. Церковь имела ряд приделов. Когда в XVIII в. от православной общины откололись униаты, они долгое время претендовали на северный придел св. Илии. В 1764 г. православные Бейрута перестроили и расширили древнюю церковь, однако при строительстве были допущены ошибки в расчетах, столпы храма оказались «тонки и несоразмерны», и в марте 1767 г. церковь обвалилась, похоронив под развалинами 87 человек. К марту 1772 г. она была вновь восстановлена; летописцы называли ее лучшей в Сирии[44].

В Сидоне (Сайде) к началу османской эпохи христианское присутствие почти сошло на нет. Налоговые документы упоминают 3 дома христиан в конце XVI в. Однако в эпоху Фахраддина и оживления торговли с Европой христиане снова начали мигрировать в город, с начала XVII в. в источниках часто мелькают имена православных и маронитских епископов Сидона. Григорович-Барский упоминает в городе мелькитскую церковь Св. Николая и католическую церковь при одном из европейских консульств[45].

Плато Каламун:
исчезающая резервация

Вторым районом компактного проживания христиан в сельской местности был ареал к северу от Дамаска – плато Каламун, лежащее между восточным склоном Антиливана и параллельными ему хребтами, отделяющими плато от пустыни. Источники XVI в. отмечают тут 14 расположенных по соседству друг от друга христианских деревень. В 30 км к северу от Дамаска на господствующей над местностью вершине стоял самый знаменитый в Сирии Сайданайский монастырь. У подножия горы лежало христианское селение

42 *Bakhit M.* P. 39-40.
43 *Григорович-Барский В.* 1800. С. 287–288.
44 Сказание о Сирийской унии. С. 522, 545–6; БЦЛ. С. 64–5.
45 *Bakhit M.* P. 40; *Григорович-Барский В.* 1800. С. 284–5.

Сайданайя, насчитывавшее, по реестрам 1569 г., свыше 1380 жителей. Эта цифра не изменилась и через полтора века – паломник И. Вишенский писал в 1708 г.: «под монастырем село, християне, все Орапе, есть дворов з триста, тилко един Турчин началний»[46]. Примерно столько же проживало в соседней деревне Маарат Сайданайя, 170 домов отмечено в селении Айн ат-Тина, 1270 жителей – в Маалюле, известной доныне как один из последних очагов бытования арамейского языка. Из документов XVI столетия видно, что во всех этих деревнях христианское население за четверть века выросло более чем в полтора раза. Источники упоминают многочисленные церкви и священников в христианских деревнях этой нахии (Джуббат аль-Ассаль). В одной Маалюле Григорович-Барский насчитал 5 иереев и 3 церкви[47].

Далее на северо-восток лежала нахия Кара, также со значительной долей христиан, правда, в отличие от предыдущего района, население тут было смешанным, христиане составляли примерно половину жителей деревень. В Каре их в конце XVI в. насчитывалось 1658 человек (патриарх Макарий отмечал зажиточность христиан этой местности), в Ябруде – около полутора тысяч; в Дейр-Атийе – 135 домов, в Небке – 142, в других деревнях – 30–70. Помимо православных, в этой местности жило много сиро-яковитов, в частности они составляли все христианское население Небка[48]. Численность жителей и конфессиональные пропорции в этих селениях сильно колебались, что видно из сравнения османских дефтеров XVI в. и наблюдений Григоровича-Барского начала XVIII в., отметившего, в частности, малочисленность христиан Кары. Резкое сокращение христианского населения произошло там в первой половине XVII в., в связи с чем в 1645 г. был упразднен местный архиерейский престол[49]. Барский не застал в селе действующих церквей, все они уже лежали в развалинах. Лучше всех сохранившаяся церковь св. Николая была обращена в мечеть, «и тот храм отвне и внутрь строением леп, познаются же и иные лепотные храмы бытии иногда, иже суть разорены и пусты, токмо останки стен и основания обретаются»[50]. Развалины церквей Барский встречал в этом районе повсеместно, в частности в Ябруде. Единственную действующую в Ябруде церковь он описывает как «малу, убогу и к падению преклонишуся, и никакова украшения неимущу: Агаряне бо не попущают ни ту обновити, ни иную создати»[51]. За 90 лет до того Павел Алеппский, упоминая эти церкви, ничего не говорит об их плохом состоянии[52].

46 *Вишенский И.* С. 61.

47 *Bakhit M.* P. 23–4; *Heyberger B.* P. 22; *Григорович-Барский В.* 1800. С. 321; *Павел Алеппский.* Т. 5. С. 192.

48 *Bakhit M.* P. 21–23

49 *Walbiner C.* Bishoprics. P. 125.

50 *Григорович-Барский В.* 1800. С. 329.

51 *Григорович-Барский В.* 1800. С. 327–329.

52 *Павел Алеппский.* Т. 5. С. 191.

Бекаа и центральная Сирия

За пределами этих областей христианское население встречалось отдельными островками. Так, в долине Бекаа в XVI в. христиане отмечены только в 15 из более чем 160 деревень; крупнейшие из них – Фурзуль, ʻАкура и Хаммара (293, около 200 и 159 христианских домов соответственно). Христиане мигрировали из небезопасных деревень в Баальбек, под стабильное правление шиитской династии Харфуш; численность христиан в этом городе с 1523 по 1596 г. выросла почти втрое, составив 312 домов при около тысячи семейств мусульман[53]. Через полвека, во времена патриарха Макария и Павла Алеппского, в городе насчитывалось около полутораста православных семейств[54]. Маронитский патриарх и историк Истифан ад-Дувайхи упоминает в городе две церкви – маронитскую и православную, пострадавшие в 1623 г. при взятии города войсками Фахраддина; Григорович-Барский застал в Баальбеке только 1 церковь, видимо православную, и 300 домов христиан. В южных отрогах Антиливана христиане жили в 7 деревнях нахии аз-Забадани, составляя в 1569 г. наибольшие заметные группы в селениях Кафр ʻАмир (71 дом) и Блудан (65 домов, мусульман не отмечено)[55]. В южной части долины Бекаа в XVIII в. стали разрастаться новые христианские селения, прежде всего Захле, куда периодически перемещали резиденцию баальбекских митрополитов, а также Хасбея и Рашея.

Данных о христианах центральной Сирии сохранилось меньше. Известно, что Хомс, наполовину запустевший, был главным очагом расселения сиро-яковитов, имевших здесь 3 церкви. Православные, впрочем, преобладали среди христиан. Барский упоминает 2 православные церкви, построенные, по преданию, св. Еленой: сорока мучеников, с красивыми мраморными колоннами, и св. мученицы Иулианы, испорченную впоследствии неумелой реставрацией. Первая из этих церквей, по словам, Барского, «аще и не весьма велика есть, но довольно пространна… и отвне лепоту мало являет, внутрь же много красна. Наипаче же ради изрядных мраморных столпов пяти, …и есть церковь единопрестольна идеже обретаются малые частицы от мощей святых Четыредесяти мученик»[56]. Л. Шейхо сообщал о виденных им деревянном иконостасе и кафедре, изготовленных в середине XVIII в. жителями Хомса для своего собора[57].

В обветшавшей, с развалившимися городскими стенами Хаме, чье население в XVI в. достигало 12 тыс. человек, христиане составляли меньшинство. Данные рубежа XIX–XX в. говорят о трети населения, но для раннеосманского периода эта доля должна была быть меньше. Древние храмы города были разоре-

53 *Bakhit M.* P. 24–25, 29.

54 *Павел Алеппский.* Т. 5. С. 169.

55 *Bakhit M.* P. 29–34; *Григорович-Барский В.* 1800. С. 308–313.

56 *Григорович-Барский В.* 1800. С. 329; см. также: *Heyberger B.* P. 21.

57 *Шейхо Л.* Мин Райяк иля Хама. С. 906–907.

ны или обращены в мечети, у христиан осталась одна церковь, еще византийской постройки. Один из ее престолов был отведен небольшой общине сиро-яковитов; Григорович-Барский отметил в этой связи: «не вем же, коея ради вины не возбраняют им православныи (пользоваться церковью. – *К. П.*), их же есть власть и множество»[58]. К юго-западу от Хамы известно селение Кафр Бехум, родина патриарха Игнатия Атийи, где, по воспоминаниям Макария аз-За’има, насчитывалось одних только мужчин, платящих джизью, 1025 человек[59].

Между Хамой и Хомсом в XVI в. лежала Евхаитская епархия со многими христианскими селениями – Ханак, Мухрада, Ма‘альта, Афьюн, Альбая, Бсарин[60]. Как писал патриарх Макарий: «Говорил мне хури Джурджис аль-Хамави, что, когда он был ребенком, известно было в одной Мухраде (20 км к северо-востоку от Хамы. – *К.П.*) около четырех тысяч человек. И пребывал там митрополит Евхаитский и окормлял народ ее… И рукоположил он (патриарх Михаил, 1576–1581 гг. – *К.П.*) в этот город митрополитом Григориуса аль-Хамави… И Григориус этот, придя в Мухраду, посвятил в сан 35 священников и 14 диаконов»[61]. После смерти следующего евхаитского митрополита Малахии, в 1596/7 г., по словам Макария, «Прибыл в землю Хамы и Хомса покойный патриарх Ибн Зияде… И не захотел он поставить архиерея туда, но разделил епархию ее между митрополитами Хамы и Хомса и дал митрополиту Хамы Мухраду и Ханак и Ма‘альту, а митрополиту Хомса – деревни Альбая, Афьюн и Бсарин. И исчез престол евхаитский – с тех пор и поныне»[62].

Точно также, в правление патриарха Евфимия III (1635–1647 гг.), прекратил существование престол Апамеи[63], когда-то одного из крупнейших городов римской Сирии, в позднее Средневековье почти полностью обезлюдевшей из-за распространения в округе малярийных болот[64].

К востоку, в сторону Сирийской пустыни, располагалась лива Тадмор, ее 3 деревни в XVI в. имели христианское население (главным образом, сиро-яковитское), в том числе селение Садад – свыше полутора сотен домов, Хадаф – 62[65].

58 *Григорович-Барский В.* 1800. С. 334–335; *Heybeger B.* P. 21; *Шейхо Л.* Мин Райак сия Хама. С. 953–954.

59 *Михаил Брейк.* С. 441. Макарий, видимо, со слов стариков говорит о далеком прошлом, XVI столетии, так как Павел Алеппский приводит цифры христианского населения Кафр Бехума на порядок меньше – 200 семейств в городе и округе (*Павел Алеппский.* Т. 5. С. 169). Это еще один пример сокращения православного населения в аграрных районах Сирии в первой половине XVII в.

60 За отсутствием огласовок в тексте арабского источника возможны некоторые ошибки в прочтении этих названий.

61 *Макарий.* Архиереи. С. 75; см. также: *Walbiner C.* Bishoprics. P. 123–124.

62 *Макарий.* Архиереи. С. 75; см. также: *Walbiner C.* Bishoprics. P. 124.

63 Ibid.

64 *Reifenberg.* P. 60.

65 *Bakhit M.* P. 20–21.

Между Хамой и Халебом христианские общины отмечены в городах Идлибе (в начале XVIII в. около 100 православных мужчин, 4–5 священников и ветхая церковь) и Шугре (60 душ православных, 1 священник, «имут церковь зело малу и убогу»)[66].

Северо-западное побережье

Вдоль побережья, к северу от Тартуса, христиане жили в Баниасе, Джебле, Латакии (Лаодикии). Григорович-Барский упоминает в Латакии 4 церкви, относительно новых, выстроенных при османах[67]. По некоторым данным, в Лаодикийскую епархию входила и Антиохия (Антакья), прежняя столица патриархата. Местные христиане молились в древней пещерной церкви, не имея возможности выстроить новый храм. В этом им отказывали мусульманские власти, отличавшиеся, по словам Григоровича-Барского, редкостной нетерпимостью: «хощут бо неверныи, да народ христианский вовсе оттуда изкоренился, обаче изволением Божиим не точию не умаляются, на наипаче избыточествуют»[68].

Далее на север значительная православная община отмечена в Искандеруне, морских воротах Халеба. Христиане жили в других местностях по периметру Искандерунского залива и в Киликии – городах Баяс (Паяс), Адана, Тарс и др. Паяс в 1613/4 г. стал епархиальным центром, что связывают с экономическим значением района, примыкавшего к Искандеруну[69]. В Киликии и Искандеруне, наряду с православными арабами, сохранялось и компактное греческое население (колонии киприотов)[70].

Османские переписи XVI в. упоминают значительное христианское население в сельской округе Халеба – 3386 домов в 1584/5 г. В последующие полтора столетия почти все эти христиане переселились в Халеб[71]. Православные общины известны и в небольших городках этого региона. Уроженцем Килиза (в 60 км к северу от Халеба) был Софроний, в 1770-х гг. занимавший последовательно иерусалимский и константинопольский патриаршие престолы.

Окраины Антиохийского патриархата: север и юг

Настоящую terra incognita Антиохийского патриархата представляют обширные области Восточной Анатолии. О местных православных общинах сохранились лишь

66 *Григорович-Барский В.* 1800. С. 344.
67 *Павел Алеппский*. Т. 1. С. 4; *Григорович-Барский В.* 1800. С. 366.
68 *Григорович-Барский В.* 1800. С. 337–8.
69 *Walbiner C.* Bishoprics. P. 125.
70 *Павел Алеппский*. Т. 1. С. 6.; *Григорович-Барский В.* 1800. С. 339–340.
71 *Masters B.* P. 55–56.

отрывочные сведения, не складывающиеся в стройную картину, но тем не менее позволяющие сделать вывод о значительном христианском присутствии в регионе к моменту османского завоевания. В течении XVI в. это православное присутствие резко сокращается. Прекратили свое существование архиерейские престолы Эдессы, Нисибина и Маяфарикина. Единственным архиереем в Верхней Месопотамии остался митрополит Амида (Диярбакыра)[72]. В колофоне одной мелькитской рукописи сообщается о поездке в 1593 г. патриарха Иоакима ибн Зияде в Амиду для улаживания проблем с губернатором Испир-пашой, притеснявшим местных христиан[73]. Из различных источников известно несколько имен митрополитов Амида XVII в.[74]

Далее на север Антиохийскому патриархату принадлежала Феодосиопольская (Эрзурумская) епархия. По свидетельству Арсения Суханова, относящемуся к 1652 г., ее прихожане говорили на армянском и турецком языках, в богослужении использовали армянские книги[75]. По некоторым данным, фактическая резиденция эрзурумского митрополита находилась в селении Чемишгезек в верхнем течении Евфрата[76]. Несмотря на немалое число эрзурумских архиереев XVI–XVII вв., встречающихся в источниках[77], складывается впечатление, что анатолийские христиане в удаленных горных аулах годами не видели священников и богослужений, вследствие чего религиозные представления населения деградировали. В 1590-е гг. беглый халебский монах, обманом выдававший себя за архиерея, объезжал области Диярбакыра, Чемишгезека и Кемаха, рукополагая священников и собирая десятину. Местные христиане, никогда не видевшие архиереев, принимали его с почетом. По жалобе антиохийского патриарха самозванец был задержан османскими властями и доставлен в Стамбул, где избежал наказания, приняв ислам. Его примеру последовали многие из рукоположенных им иереев и другие христиане северо-восточной окраины патриархата, где, по словам Макария, в то время было столько христиан, сколько ныне (то есть в середине XVII в.) во всем патриархате. В ходе своих путешествий Макарий бывал в этих, когда-то христианских, селениях, «усмотрев тут многое, достойное оплакивания»[78].

Стоит привести соответствующий фрагмент из неопубликованного описания антиохийских епархий Макария: «И сообщаю также, что когда ходили мы в землю аль-Курдж в год 7174 (1665/6) от сотворения мира, и прибыли в ходе странствия нашего в город Малатия, и оттуда пошли мы посетить общину нашу в Джемзекезеке и округе его и осмотрели ее, и осталось из них в стране той только 12 семейств [православных]. И взяли мы с собой священника их, а был он старец достойный, чтобы

72 *Walbiner C.* Bishoprics. P. 122–123.
73 *Nasrallah J.* Chronologie. 1500–1634. P. 49–50.
74 *Walbiner C.* Die Bischofs- und Metropolitensizze. P. 118–119.
75 *Арсений Суханов*. С. 97.
76 *Walbiner C.* Bishoprics. P 127.
77 *Walbiner C.* Die Bischofs- und Metropolitensizze. 1997. P. 120.
78 *Михаил Брейк*. С. 430–431. См. также: *Nasrallah J.* Chronologie. 1500–1634. P. 51–52.

обошел он с нами все дома наши в этой стране. И повиновался он слову нашему и пробыл с нами долгое время, и поведал нам, что было во дни его [молодости] только лишь в упомянутом Джемзекезеке и округе его 48 священников, помимо священников, бывших в других местах той страны, протяженность которой – 20 дней [пути], потому что ходил он с нами с места на место и показывал нам по дороге эти деревни справа от нас и слева, которых не сосчитать, и поведал нам, что большинство [жителей] их было из общины нашей. И от того, что мало посещали их патриархи и архиереи и достойные священники, перешли они из нашей веры в другие. И… осталось от них только 700 домов, рассеяных во многих местностях»[79].

На юго-восточной периферии патриархата христианское присутствие тоже сокращалось, как шагреневая кожа. На плато Хауран проживали мелкие группы христиан, составлявшие, как правило, незначительное меньшинство в мусульманских деревнях. В Бусре (Бостре), древнем центре Хауранской митрополии, в 1569 г. насчитывалось 23 христианских дома и свыше сотни мусульманских[80]. Под давлением бедуинов феллахи бросали свои земли и уходили в города или к побережью. По подсчетам историков, «граница Пустыни» в Хауране за двести лет продвинулась на 25–30 км, «поглотив» многие десятки деревень. Крепости Бусра и Сальхад, укрепленные в XVI в. для противостояния бедуинскому натиску, к началу XIX в. лежали в руинах и не имели гарнизонов; Сальхад был оставлен населением в 1795 г., остатки жителей Бусры откупались данью от бедуинов[81], а христианское население этого города в конце XVIII в. перебралось в более безопасные области, с чем связано и временное исчезновение митрополичьей кафедры Бостры в Антиохийской церкви.

Административная структура Антиохийской церкви

Епархиальные центры Антиохийского престола группировались в две цепочки городов, вытянутые в меридиональном направлении: одна – вдоль побережья, другая – параллельно ей в глубине страны, между восточным склоном гор и Сирийской пустыней. Наиболее значительными были престолы Дамаска (резиденция патриарха) и Халеба. В Дамаске наряду с патриархом некоторое время сохранялся пост «епископа (митрополита) патриаршей кельи», («епископа-келейника»), наместника патриарха в столичной епархии[82]. Епархиальные архиереи в XVI в. носили сан митрополитов или епископов, а к первой трети XVII в., ориентировочно при патриархе Евфимии III, предстоятели епископских кафедр тоже начинают именоваться митрополитами.

79 *Макарий*. Архиереи. С. 76.
80 *Bakhit M.* P. 40–42; *Heyberger B.* P. 23.
81 *Lewis N.* P. 19–20.
82 *Шарун К.* С. 916–917.

На протяжении всей османской эпохи архиерейские престолы сохранялись в крупных городах – между Дамаском и Халебом это были Хама (Епифания) и Хомс (Эмеса), на побережье – Бейрут, Триполи, Аккар, Латакия (Лаодикия), Баяс. К югу от Бейрута лежала Тиро-Сидонская епархия, иногда разделявшаяся на две, по своим главным городам. Еще южнее епархия Птолемаида (Акка), традиционно причислявшаяся к Антиохийскому престолу, около 1620 г. перешла в состав Иерусалимского патриархата[83]. К югу, западу и северу от Дамаска находился целый ряд митрополичьих престолов в небольших городках полуаграрного типа: Сайданайя, Кара, Ябруд (Памфилия), Маалюля (Селевкия Сирийская), аз-Забдани (Авида), Бостра (Хауранская епархия). Колебания численности христиан в этих местностях сказывались на судьбах престолов: их упраздняли или объединяли. В 1640-х гг. прекратила существование епархия Кара, епархия аз-Забдани перестает упоминаться с рубежа XVII–XVIII вв., Ябруд в XVII в. причисляли то к епархии Маалюли, то аз-Забдани; Маалюле в 1720-х гг. была присоединена к епархии Сайданайя, в Сайданайе и Хауране архиерейские престолы существовали с перерывами (на вторую половину XVIII в.). Между этими цепочками городов, в долине Бекаа, находилась митрополия Баальбек (Илиополь). В XVIII в. к югу от нее стал расти новый христианский центр Захле. Впоследствии епархиальный престол перемещался то в один, то в другой из этих городов. В конце XVI – первой половине XVII в. исчезли архиерейские престолы в Джебель Алави и Северном Ливане – Мармарита (аль-Хусн), Батрун и Сафита, а также Апамейская и Евхаитская епархии в центральной Сирии. К северу от Халеба после исчезновения престолов Верхней Месопотамии (Эдесса, Нисибин и Маяфарикин) остались архиерейские кафедры Амида (Диарбекир) и Феодосиополь (Эрзурум), периодически объединявшиеся друг с другом. К Антиохийскому патриархату были формально причислены и грузинские приходы, оказавшиеся в составе Османской империи (Ахалцихский пашалык), однако непохоже, чтобы патриархи реально управляли этими землями[84]. В источниках иногда фигурирует и номинальные, титулярные престолы – Пальмира и др.[85]

Святой град

На территории Иерусалимского патриархата христиане составляли меньшую долю населения, чем на сиро-ливанском побережье. Значительная кон-

83 *Walbiner C.* Bishoprics. P. 122–126.

84 Ibid. P. 126.

85 Наиболее полную информацию о существовании, слиянии и упразднении престолов см. в статье: *Walbiner C.* Bishoprics.

центрация христиан фиксируется только в нескольких городских центрах, прежде всего в Иерусалиме с его Св. местами и множеством монастырей разных конфессий. Динамика изменения численности различных общин Иерусалима в XVI в. достаточно подробно освещена в османской документации. Приведем оттуда некоторые цифры[86].

Число домохозяйств

	1525 г.*	1533 г.*	1538/9	1553/4	1562	1566*
Мусульмане	635	937			1627	1985
Иудеи	199	224			270	321
Христиане	129	164			387	388
В т. ч. мелькиты	96	85	85	135	181	184
несториане	8	?	13	22	19	22
армяне	15	13	?	54	31	54
копты	?	26	32	43	53	43

Для более позднего периода относительно достоверным источником считается реестр плательщиков джизьи, составленный в 1690/1 г. Он определяет число податных христиан в Иерусалиме (то есть фактически

86 Таблица составлена по: *Bakhit M.* P. 52; *Cohen A.* and *Lewis B.* P. 84–91. Главным критерием учета в османской статистике было отдельное домохозяйство (*хан*). Помимо этого, особо фиксировались холостые мужчины, уплачивавшие меньшую ставку налога, а также различные категории лиц, освобожденных от налогообложения. В таблице приводится только число домохозяйств. За годы, помеченные «*», данные включают общее количество христиан-налогоплательщиков (домохозяйства + холостые мужчины), то есть число домов (семейств) было несколько меньше указанного в таблице. Заметно, что если суммировать дома различных христианских конфессий Иерусалима, то число домов окажется меньше того, что приведено в общей графе всех христианских домовладений. Это объясняется тем, что в итоговую цифру входят, наряду с главами семейств, еще и холостые, а также монахи, учитывавшиеся в османских переписях наряду с другими категориями населения.

тех же глав семей) в 622[87]. Пересчет числа домохозяйств в количество душ населения осуществляется по нескольким методикам. Предлагаются разные коэффициенты (от 4,5 до 6), на которые надо умножить количество домов и потом приплюсовать к этой цифре число холостых. Израильский исследователь О. Пери, занимавшийся исторической демографией иерусалимских христиан, определяет их число на 1562/3 г. в 1720 чел., на 1690/1 г. – 2800 чел.[88]

Рост православного населения в значительной степени обеспечивался миграцией в город мелькитов из Вифлеема, Бейт-Джалы, Хеврона, деревень округи (эти переселенцы особо фиксировались в османских реестрах, так как зиммии должны были уплачивать джизью по месту рождения).

Христиане Иерусалима представляли собой очень пеструю в этническом и конфессиональном плане картину. Почти каждое исповедание имело в Св. граде свои монастыри. Помимо православного большинства (58,5 % христиан на 1690/1 г.) в Иерусалиме присутствовали армяне, населявшие один из четырех кварталов Старого города, с центром в монастыре Мар Якуб (св. Акопа, в православной традиции св. ап. Иакова), резиденции армянского иерусалимского патриарха. Османские источники отмечают утроение численности армян в Иерусалиме между 1563 и 1691 г. – с 189 до 640 чел. (23 % от всех иерусалимских христиан). Отчасти это увеличение произошло за счет переселения в Иерусалим армянской общины Вифлеема, полностью исчезнувшей в первой половине XVII в.[89]

Количество коптов, составлявших в 1562/3 г. вторую по численности, после православных, христианскую общину города (326 чел.), через 130 лет сократилось до 113 чел. Сиро-яковитская община за это же время увеличилась со 119 до 180 чел. Несториане в течении XVII в. постепенно исчезли. Пребывала в упадке и эфиопская колония[90].

Католики (монахи францисканского ордена) имели монастырь на горе Сион за городскими стенами. Около 1562 г. (по другим данным, в 1551/2 г.) по повелению султана «франки» были выселены оттуда, а монастырь с окружающими его владениями передан некоему суфийскому шейху. Латиняне купили один из грузинских монастырей внутри города и перебрались

87 *Peri O.* P. 14.
88 Ibid. P. 15–16.
89 Ibid. P. 19. В вопиющем несоответствии с этими цифрами находится свидетельство армянского паломника начала XVII в. Симеона Лехаци, насчитавшего в Иерусалиме 12 семей армян (*Симеон Лехаци.* С. 197). Постоянное число армян в Иерусалиме было, конечно, выше за счет монахов и паломников, но паломники не учитывались в османской статистике.
90 *Peri O.* P. 20–23; *Cohen A.* P. 87.

туда[91]. Османские источники конца XVII в. фиксируют в Иерусалиме 12 католических семейств (54 чел.), главным образом арабского происхождения, вифлеемских переселенцев. Наряду с католиками латинского обряда, в Св. граде была представлена еще одна католическая община – марониты (166 чел. в конце XVII в.)[92].

Среди православных выделялись достаточно обособленные группы грузинских и сербских монахов, имевших в Иерусалиме и округе свои монастыри. (О сербском и грузинском присутствии в Св. земле см. подробнее гл. IV и V.)

Мусульманский автор аль-Улайми (ум. в 1520 г.) насчитывал в Иерусалиме около 20 церквей и монастырей. Паломники XVI–XVII вв. упоминают 17–18 только православных обителей[93].

Внутри главной христианской святыни – храма Гроба Господня – почти все упомянутые этноконфессиональные группы имели свои приделы и часовни, вели ожесточенную борьбу за обладание теми или иными Св. местами[94]. Монахи разных исповеданий, сменяясь, постоянно жили на своих участках храма, там пребывало, по русским свидетельствам середины XVII в., 5–8 православных, 12 «фрягов», 6 армян, по двое коптов, эфиопов и несториан[95]. Общую численность православного духовенства Иерусалима установить достаточно сложно. О монашестве далее будет сказано отдельно, что же касается белого духовенства, то Арсений Суханов отмечал на одном из богослужений осенью 1651 г. 7 священников и диакона, а Григорович-Барский на архиерейских богослужениях в Великий Пост 1727 г. насчитывал до 30–50 священников и 10 диаконов, хотя в это число, конечно, входили иереи-паломники, иеромонахи окрестных монастырей и священники из сел[96].

Палестинские святыни привлекали богомольцев со всех концов христианского мира. Ближе к Пасхе христианское население Иерусалима из-за наплыва паломников значительно увеличивалось.

Вифлеем и округа: главный христианский анклав Палестины

Вокруг Иерусалима источники отмечают относительно крупную концентрацию христианских поселений. Прежде всего это – Вифлеем (6 миль от Иерусалима), место Рождества Христова, христианское население которого в

91 *Bakhit M.* P. 50; *Cohen A.* P. 87; *Неофит Кипрский.* Рассказ Неофита Кипрского. С. 14.
92 *Peri O.* P. 23.
93 *Bakhit M.* P. 49. См. также главу V.
94 См. подробнее в гл. VII.
95 *Арсений Суханов.* С. 89; *Иона.* С. 13.
96 *Арсений Суханов.* С. 53; *Григорович-Барский В.* 1885. С. 372, 379, 380.

1525–1596 гг. выросло с 61 до 287 домов (мусульман в городе первоначально было на треть меньше, к 1566 г. они догнали по численности христиан, в переписи 1596 г. данные по мусульманам не сохранились)[97]. Путешественники середины XVII в. отмечают сокращение населения Вифлеема: в городе оставалось 300 дворов, половина – мусульманских, половина – христианских (данные Арсения Суханова). Иона Маленький дает меньшие цифры – 130 дворов «турок», 100 – «греков» (то есть православных) и 30 – «фрягов» (католиков)[98]. По подсчетам О. Пери, христианское население Вифлеема за 1563–1691 г. сократилось с 870 до 650 чел. за счет массовой миграции в Иерусалим[99].

Вифлеем в XVI–XVII вв. был практически единственным местом Св. земли с многочисленным арабским католическим населением. Латинизация местных жителей произошла под влиянием францисканских монахов, постоянно проживавших в городе при Храме Рождества Христова. Как писал об этом В. Григорович-Барский, «нине же, егда поселишася тамо Римстии иноци, всех к своему правилу и обичаю привлекоша, не поученьми (якоже слышах), но златом милостину дающе… им же оний убогий народ зело прельщается»[100].

Древнейший храм Палестины – вифлеемская базилика Рождества – был окружен монастырями христианских исповеданий (католиков, православных и армян), соперничавших за обладание этой святыней. С юго-востока над храмом возвышалась башня с кельями – резиденция вифлеемского митрополита, где, по словам Арсения Суханова, жило 15 монахов[101].

Между Иерусалимом и Вифлеемом лежало чисто христианское селение Бейт-Джала, иногда превышавшее по численности население Вифлеема. Турецкая статистика XVI в. отмечает рост количества домов в Бейт-Джале с 129 в 1525 г. до 292 в 1566 г., к 1596 г. эта цифра сократилась до 239. Арсений Суханов и Иона в 1652 г. насчитывали там 300 дворов и упоминали церковь Николая Чудотворца, «служат в ней попы по арабским книгам»; Григорович-Барский писал, что при храме жили 12 священников и диакон[102]. По османским данным 1690/1 г. в Бейт-Джале насчитывалось 143 христианских дома, то есть за период 1563–1691 г. ее население сократилось с 1075 до 645 чел. Причиной была та же, что и в Вифлееме, миграция в Иерусалим[103].

Крупным городом к югу от Иерусалима был Хеврон (аль-Халиль), однако его христианское население еще в начале османской эпохи быстро исчезло:

97 *Bakhit M.* P. 52–54.

98 *Арсений Суханов.* С. 167; *Иона.* С. 20.

99 *Peri O.* P. 16.

100 *Григорович-Барский В.* 1885. С. 359.

101 *Арсений Суханов.* С. 58.

102 *Арсений Суханов.* С. 175; *Иона.* С. 20; *Григорович-Барский В.* 1885. С. 363–5.

103 *Peri O.* P. 14–17.

перепись 1533 г. упоминает несколько христианских семей, но уже в начале 1540-х гг. они покинули город и переселились в Газу[104]. Источники XVII–XIX вв. не фиксируют в Хевроне христиан, хотя в окрестностях его существовали христианские деревни[105].

В округе Иерусалима в XVI в. большое количество христиан насчитывалось в Рамалле (71 дом на 7 домов мусульман в 1596 г.). В источниках также отмечены 4 чисто христианские деревни, в том числе крупные, до 100 домов, и 9 деревень с незначительным христианским меньшинством[106].

Заиорданье: натиск Пустыни

В большинстве других областей Палестины христианское население было немногочисленно и разбросано мелкими группами. Так, в Заиорданье (лива Аджлун) православные отмечены в немногим более чем двух десятках деревень, из них лишь в пяти они превосходили по численности своих соседей-мусульман. В самом городе Аджлун в 1596 г. насчитывалось 23 христианских дома и 330 мусульманских, в городе Сальт – 25 и 39 соответственно, в городе Керак – 103 и 78. Город Шавбак в нахии Карак в мамлюкское время был преимущественно христианским, однако в XVI в. его христианское население быстро таяло (к концу века осталось 5 семей), в то же время множество выходцев из Шавбака отмечено в налоговых реестрах Газы, куда эти люди мигрировали, спасаясь от бедуинских набегов.

Под давлением бедуинов оседлое население Заиорданья отступило в северную часть этого региона, относительно плодородные холмистые земли между реками Зарка и Ярмук. Здесь, в полосе шириной не более 30 км, насчитывалось до 80 селений ливы Аджлун. Южнее, между вади Зарка и Кераком, оседлые земледельцы удерживали только анклав городе Сальт[107].

Однако, несмотря на общий упадок Заиорданья, отдельные группы христиан там сохранялись и позже, иной раз совершенно одичавшие и почти забывшие свою веру. Арсений Суханов в середине XVII в. встречал в Иерусалиме таких феллахов, «а все из разных мест и из дальних деревень, которыя живут с турками вместе и у турков, а церкви и попа у них нет; токмо на Пасху приходят в Иерусалим и здесь причащаются, а не знает их никто, только называют себя христианами, а иныя из за иорданских пустынь»[108].

104 *Bakhit M.* P. 64; *Cohen A.* P. 109.
105 *Гавриил Назаретский.* С. 21; *Норов А.С.* Т. 2. С. 72, 83.
106 *Bakhit M.* P. 54.
107 *Lewis N.* P. 21–23.
108 *Арсений Суханов.* С. 89.

Галилея

Еще более редким было православное население Галилеи (лива Сафад). Тут насчитывалось 282 деревни, и христиане жили всего в 6 из них. Даже в Назарете, сильно запустевшем «от злоб воевод турских», по выражению современника[109], в середине XVI в. отмечено только 17 семей христиан и 200 мусульман. Местная христианская община подверглась жестоким гонениям мамлюкского султана Бейбарса в XIII в. и с тех пор, видимо, так и не оправилась[110]. На месте Благовещения, на фундаменте византийского храма, францисканские монахи в 1620 г. возвели свой монастырь. Православный назаретский митрополит Гавриил в 1651 г. с сокрушением писал по этому поводу: «Паки же на полудень города (Назарета. – *К.П.*) есть монастырь зело красный, и то прикупили папежники от турков за златницы, и пребывают папежские чернцы грех ради наших и нищеты ради, занеже не имамы столько злата; аще бы имели злато, да их изженули паки из монастыря нашего»[111]. Насчет христианского присутствия в Назарете XVII в. данные расплывчаты. Паломник Василий Гагара в 1635–1636 гг. писал: «живут в нем (Назарете. – *К.П.*) арапы, християн нет, а в монастыре живут немцы»[112]. Гавриил, митрополит Назаретский, в своем описании Св. земли прямо не говорит о христианском населении Назарета, отмечая лишь, что «посреде же Назарета дом св. обручника Иосифа, и ту пребывает митрополит с чернцы своими»[113]. Как известно, ныне католическая ротонда Благовещения и дом Иосифа находятся в пределах одного храмового комплекса. Если Гавриил Назаретский все-таки не ошибается насчет своего пребывания в доме Иосифа, значит католики овладели этой территорией в несколько приемов. О католической церкви на месте дома св. Иосифа сообщают В. Григорович-Барский и С. Плещеев[114].

В течении XVIII в., видимо, произошли значительные миграции христиан в город и округу. С. Плещеев в 1772 г. отмечает, что в Назарете и окрестных деревнях мусульман мало, «но почти все католического либо греческого закона»[115], в самом городе, помимо католического монастыря, в это время находились греко-католическая, маронитская и православная церкви. Нынешняя православная церковь Арх. Гавриила, построенная в 1760-х гг., и была той самой, богослужение в которой посещал лейтенант российского флота Плещеев, прибывший в Палестину для переговоров с шейхом Дахиром аль-Умаром:

109 *Гавриил Назаретский*. С. 16.
110 *Bakhit M*. P. 45–6.
111 *Гавриил Назаретский*. С. 15.
112 *Василий Гагара*. С. 7.
113 *Гавриил Назаретский*. С. 15.
114 *Григорович-Барский В*. 1800. С. 348; *Плещеев С*. С. 61.
115 *Плещеев С*. С. 69.

обедню «отправляли поп и диакон по-Арапски, но Евангелие ради меня диакон взашед на кафедру читал по Гречески, а поп читал тоже по Арапски для общего собрания и в *ектениях* упоминали мое имя»[116]. А. Норов в 1835 г. отмечал, что христиане составляют до трети четырехтысячного населения Назарета[117].

В Иудее небольшие группы христиан жили в нескольких деревнях вокруг Наблуса, в самом Наблусе христианское население было крайне незначительно[118].

Христианские общины побережья: взлеты и падения

К западу от Иерусалима христианское присутствие отмечено в 5 селениях ливы Газа. В деревне Дейр ад-Дарум христиан в конце XVI в. насчитывалось 125 семей, немногим меньше, чем мусульман; в Лидде христианское население за 1525–1555 гг. почти удвоилось, достигнув 245 семей и сравнявшись с мусульманским[119]. Впоследствии это селение пришло в упадок, И. Лукьянов в 1701 г. писал: «Ныне то место разорено все, и церковь мученика (св. Георгия. – *К.П.*) вся разорена; зело узорочиста была, а ныне только алтарные стены стоят»[120]. К 1838 г. в Лидде насчитывалось 100 семейств православных[121].

В Рамле в 1596 г. имелось 40 домов христиан и 216 мусульман[122]. Рамла лежала на пути паломнических караванов, шедших в Иерусалим, поэтому достаточно часто описывалась путешественниками XVI–XVIII вв. Трифон Коробейников в 1593 г. выдал милостыню в этом селении попу Генне на церковь Георгия Чудотворца[123]. Арсений Суханов (1652 г.) отмечал: «село Рамля велико, дворы и домы все здание каменное, ново и крепко», церковь св. Георгия «велика добре, высока, на верху свод на середке… Тут четыре столпа мраморных цельных, белых, на них верх церковный… Тут же на столпе образ поставлен мученика Георгия»[124]. Григорович-Барский 75 лет спустя писал о ветхости храма и отмечал, что «украшение образов отчасти лепотное»[125]. Для обслуживания паломников, останавливавшихся в Рамле на ночлег по пути из Яффы в Иерусалим, в городе были построены гостиницы, принадлежавшие нескольким христианским исповеданиям. И. Лукьянов отмечал, что католическое подворье, как

116 *Плещеев С.* С. 60.
117 *Норов А.С.* Путешествие. Т. 2. С. 186.
118 *Bakhit M.* P. 45–47.
119 Ibid. P. 56.
120 *Лукьянов И.* Кол. 249.
121 СИППО. 1886. С. 63.
122 *Bakhit M.* P. 56.
123 *Трифон Коробейников.* С. 96.
124 *Арсений Суханов.* С. 50.
125 *Григорович-Барский В.* 1885. С. 286.

и армянское, «зело узорично… а греческое не таково; да у греков и все хуже еретиков; они злодеи богаты, так лучшие места у турка откупили, а грекам все худое дано для того, что греки оскудали и верою и имением»[126]. В начале XIX в. христиане в городе составляли примерно 1/3 из трех тысяч жителей[127].

На побережье Палестины очень большая община православных проживала в Газе (25 % от всех жителей). В некоторые десятилетия XVI в. Газа даже превышала Иерусалим по численности христианского населения: 233 семейства в 1525 г., 331 в 1555 г. и 272 в 1596 г. В городе насчитывалось также, в разные годы, от 500 до полутора тысяч домов мусульман, около сотни семейств иудеев и небольшая группа самаритян[128]. Быстрое увеличение христианского населения объясняется значительной миграцией в Газу православных из Заиорданья, Хеврона, окрестностей Иерусалима и Вифлеема, что свидетельствует о политической стабильности в городе, не подвергавшемся бедуинским набегам[129]. Однако впоследствии православная община Газы так же быстро сокращается за счет дальнейших миграций христиан и перехода части их в ислам. На рубеже 40-х – 50-х гг. XVII в. антиохийский патриарх Макарий, по просьбе оставшихся газских христиан, за 2 тыс. пиастров добился у османских властей, чтобы из списка плательщиков джизьи в Газе было вычеркнуто 141 имя, после чего там осталось около 40 имен[130]. Возможно, реальное число газских христиан в середине XVII в. превышало 40 семейств, но было явно меньше 180. В 1660-е гг. газский престол номинально занимал известный греческий церковный деятель Паисий Лигарид. В Газе он не пробыл ни дня, хотя в бытность свою в Москве многократно жаловался на бедность и долги своей кафедры. Тяжелые долги, действительно, были, но ни копейки из московской милостыни до газского престола не дошло, потому что Паисий употреблял эти средства на свои нужды[131]. По состоянию на 1838 г. в Газской епархии насчитывалось 150 православных семейств[132].

Далее к северу по побережью лежала Яффа, по отзывам путешественников середины XVII в., запустевшая и полуразрушенная[133]. Только с конца XVII в. начинается подъем города, выступавшего центром экспорта палестинского мыла и собственного мыловарения. В начале XVIII в. османы восстановили крепость Яффы и разместили там янычарский гарнизон[134].

126 *Лукьянов И.* Кол. 246.
127 *Норов А.С.* Путешествие. Т. 2. С. 119.
128 *Bakhit M.* P. 31.
129 Там же; *Cohen A.* P. 120–123.
130 *Павел Алеппский.* Т. 5. С. 168.
131 См. подробности в гл. VIII.
132 СИППО. 1886. С. 63.
133 *Арсений Суханов.* С. 49.
134 *Смилянская И.М.* Социально-экономическая структура. С. 109.

Город, впрочем, имел значение как важнейший пункт на пути паломников в Иерусалим: значительное число богомольцев прибывало в Палестину морем именно через Яффский порт. С давних пор тут имелось греческое подворье для паломников, в 1723 г. перестроенное «лепо и премудро», по оценке Григоровича-Барского. В то же время православная церковь города отличалась редким, даже по восточным меркам, убожеством[135]. В 1774 г., в ходе подавления османами восстания палестинского шейха Дахира аль-Умара, Яффа была захвачена египетскими мамлюками, а население ее, включая христиан, – перебито; из отрезанных голов мамлюки складывали башни[136]. По оценкам авторов первой трети XIX в. в городе насчитывалось около 600 христиан и 4 тысячи мусульман[137].

Весьма противоречивы сведения о христианской общине Хайфы. Европейские наблюдатели 1815 г. оценивали население города в тысячу семей, из которых половину составляли мелькиты; А. Норов же 20 лет спустя насчитывал в Хайфе 3 тыс. жителей, в том числе 300–400 христиан[138].

К северу от Хайфы находился другой порт – Акра (Акка), долгое время лежавший в развалинах, но с XVIII в. начавший бурно расти и подорвавший своей конкуренцией торговое значение соседней Сайды. Еще большую политическую и экономическую роль Акка обрела во второй половине XVIII в., когда туда перенес свою столицу шейх Дахир аль-Умар, могущественный властитель Галилеи. Впоследствии, когда город вернулся под прямое османское управление, сюда переместился центр Сайдского пашалыка. Бастионы Акки отразили осаду Бонапарта в 1799 г., но не устояли против войск египетского паши Мухаммада Али в 1831 г. В XIX в. город снова стал клониться к упадку. В лучшие свои годы, в 1760-х – 1770-х гг., Акка насчитывала 15–16 тыс. жителей; в 1815 г. – 7,5 тыс., в том числе много христиан, из них одних униатов (греко-католиков) – 2 тыс.[139]

Епархии Иерусалимской церкви

Число епархий Иерусалимской церкви в начале османской эпохи было крайне малочисленным, немногим больше, чем в соседнем почти виртуальном Александрийском патриархате, где кроме патриарха практически не было архиереев. В Палестинской церкви XVI в., если не считать синайского епископа (впоследствии архиепископа), всегда державшегося обособленно,

135 *Григорович-Барский В.* 1885. С. 277.
136 БЦЛ. С. 69; *аль-Джабарти.* ‘Аджаиб. С. 413.
137 *Норов А.С.* Т. 2. С. 127.
138 *Philipp Th.* P. 26; *Норов А.С.* Т. 2. С. 263.
139 *Смилянская И.М.* С. 112–113; *Philipp Th.* P. 26.

насчитывалось всего два епархиальных архиерея – митрополиты вифлеемский и газский[140] (это, напомним, города с самым многочисленным христианским населением).

Трифон Коробейников в 1593 г. застал ситуацию, когда после смерти газского митрополита в Палестине остался только один епархиальный архиерей[141]. В конце XVI в. с посланием от иерусалимского патриарха в Москву приезжал митрополит Кесарии Палестинской[142]. Возможно, в данном случае мы имеем дело с номинальным титулом, присвоенном главе посольства для повышения его престижа, потому что вплоть до 60-х гг. XVII в. титул кесарийского митрополита в доступных источниках более не встречается (сам город Кесария после XIII в. лежал в развалинах и был необитаем). По показаниям, данным в Посольском приказе в 1619 г. келарем Новоспасского монастыря греком Иоанникием, в прошлом приближенным иерусалимского патриарха, в Палестине (без Синая) в 1610-х гг. помимо двух упомятнутых митрополитов имелся еще епископ Лидды[143]. В промежуток 1646–1648 гг. в Иерусалимском патриархате появляется кафедра назаретского митрополита[144]. В 1661 г. впервые упоминается митрополит Петры Аравийской, в 1666 г. – Кесарии Палестинской, в 1670-е гг. – Птолемаиды (Акки)[145].

Появление этих кафедр может быть связано с ростом некоторых городских центров (Акки), другие могли иметь титулярный характер, создаваться под конкретного кандидата – как престол Кесарийского митрополита, ставший одной из ступенек в головокружительной карьере патриарха Досифея Нотары.

Паломник Иван Лукьянов в 1701 г. застает в Иерусалиме пятерых митрополитов – кесарийского, лиддского, птолемаидского и назаретского, а также иорданского[146], предстоятеля недолго просуществовавшей кафедры Аджлун[147].

В 1709 г. патриарх Хрисанф составил в общем ряду своих историко-географических трудов роспись епархий Иерусалимской церкви. Этот список выглядел следующим образом: 1) Митрополит Кесарии Палестинской и экзарх

140 Данные 1579 и 1582 г. (*Cohen A.* Jerusalem in the 16 century. P. 17; РГАДА, Ф. 52/1, Книга 2. Л. 4; *Муравьев А.Н.* Сношения. Т. 1. С. 128–9).

141 *Трифон Коробейников.* С. 101; *Муравьев А.Н.* Сношения. Т. 1. С. 276.

142 *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 17–18, 21.

143 РГАДА, Ф. 52/1, 1629 г. № 22. Л. 8–9.

144 Судя по биографии первого известного назаретского митрополита Гавриила, можно заключить, что он был возведен в сан во время пребывания в Палестине патриарха Паисия перед его поездкой в Москву, то есть в 1646–1648 гг. (*Гавриил Назаретский*, С. III).

145 *Померанцев И.* Избрание иерусалимских патриархов. С. 214; *Померанцев И.* Досифей. С. 4, 25; *Соколов И.И.* Святогробское братство. С. 8.

146 *Лукьянов И.* Кол. 314.

147 См. о ней в гл. IV.

Первой Палестины (в этой титулатуре воспроизводилась еще ранневизантийская традиция); 2) Митрополит Скифопольский и экзарх Второй Палестины; 3) Митрополит Петрский, экзарх Третьей Палестины и Каменистой Аравии; 4) Митрополит Птолемаидский и экзарх всей Финикии; 5) Митрополит Вифлеемский и экзарх всей Иудеи; 6) Митрополит Назаретский и экзарх всей Галилеи; архиепископы Лиддский, Газский, Синайский, Яффский, Наблусский и Самарийский, Севастийский, Фаворской горы и епископ Филадельфийский, подчиненный митрополиту Петры[148]. Значительная часть этих кафедр была чисто титулярной; кроме того, сомнительно, чтобы все они были заполнены в эпоху Хрисанфа. Скорее всего, этот ученый педант в своем списке отражал не существующее положение вещей, а некий идеальный порядок. Первый реальный Скифопольский митрополит, судя по доступным нам источникам, упоминается только под 1774 гг., первый известный по имени Севастийский архиепископ скончался в 1799 г., титулярные иерархи Филадельфийский и Фаворский появляются только в документах 1830-х гг.[149]

Таким образом, в XVI в. в Палестине (без Синая) было два епархиальных архиерея, к концу XVII в. их число возросло до 7, к концу XVIII в. – до 9. При этом многие из них были титулярными и проживали, как правило, в Иерусалиме при патриархии.

Демографическая динамика и внутренние миграции

Подводя общий итог обзору состояния христианского населения Сирии и Палестины, следует отметить, что динамика изменения его численности в целом соответствует известным в науке закономерностям демографической ситуации XVI–XVIII вв., и в частности описанному Ф. Броделем «средиземноморскому демографическому взрыву XVI в.», когда быстрыми темпами (0,7 % в год) росло население Испании, Франции, Италии, в еще большей степени (1 % в год) – европейских и азиатских провинций Османской империи[150].

Население Османского государства за XVI в. увеличилось с 12–13 млн. до 25 или даже 35 млн. чел., в том числе в Сирии, по некоторым расчетам, с 1 до 1,5 млн. чел.[151] Впрочем Дамаск и Халеб, а также города Палестины демонстрируют некоторое отклонение от этой демографической тенденции:

148 *Максим Симский*. С. 79.

149 *Яред Г.* С. 12; *Максим Симский*. С. 89; *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. Т. 2. С. 610, сл.

150 *Бродель Ф.* Т. 2. С. 65–91; *Мейер М.С.* Османская империя. С. 83.

151 *Мейер М.С.* Османская империя. С. 83; *Смилянская И.М.* С. 32.

численность их жителей достигла своего пика в 1550-х гг., а к концу XVI в. заметно сократилась[152].

В конце XVI в. средиземноморские страны вступили в полосу социально-экономических кризисов, приведших к демографическому спаду. В Османской империи этот период ознаменовался прекращением победоносной экспансии, кризисом сипахийской системы хозяйства, неспособностью экономики абсорбировать избыточное население, что вылилось в полосу мятежей, войн, карательных походов конца XVI – начала XVII в. («джелялийская смута») и привело к резкому падению численности населения – кое-где до уровня начала XVI в. После затяжной демографической стагнации, усугубленной ухудшением климата и вспышками чумы, со второй половины XVII в. начался, и то не повсеместно, крайне медленный рост населения (0,2 % в год), достигшего в Сирии к 1800 г. 2 млн. чел.[153]

Обращаясь к специфике расселения христиан в регионе, отметим, что сплошного христианского населения не было почти нигде (за исключением, может быть, северной части Ливанских гор), даже в тех районах, где численность христиан была весьма высока. Так, например, к северу от Дамаска, где отмечено множество густонаселенных христианских и смешанных деревень, число мусульманских деревень было все равно выше: в нахии Кара христиане жили в 7 деревнях из 17, в нахии Джуббат аль-Ассаль – в 5 из 37, в нахии аз-Забадани – в 6 из 23; даже в североливанском Кесруане – лишь в 16 из 36 деревень[154].

Христиане, похоже, предпочитали селиться отдельно от мусульман. Большая часть деревень, где жили христиане, – чисто христианские или с незначительными вкраплениями мусульман. Еще более симптоматично то, что, несмотря на активные миграции сельского населения, никто из христиан не стремился внедриться в мусульманские деревни и наоборот. Даже в ходе христианской колонизации Кесруана XVI в. переселенцы оседали в одних и тех же 16 деревнях, где до них уже было христианское население, не пытаясь вторгнуться в остальные 20 мусульманских селений. Крупные города, конечно, имели пестрый конфессиональный характер, но и там христиане часто (хотя и не везде) старались селиться кучно, в отдельных кварталах. Впрочем были смешанные селения, где христиане составляли незначительное меньшинство: многие деревни Хаурана, Заиорданья, Иудеи. Как представляется, это были, скорее, остатки автохтонного христианского населения, нежели недавние переселенцы.

Для жителей османской Сирии, особенно христиан, была характерна большая географическая мобильность, активная миграция внутри страны. В

152 *Cohen A.* P. 21.
153 *Смилянская И.М.* С. 32–33; *Мейер М.С.* Османская империя. С. 85–87.
154 *Bakhit M.* P. 21, 23, 24, 31.

современной науке прочно утвердилось мнение о нарастающей урбанизации как ведущей демографической тенденции, характерной для христиан, особенно православных, региона Большой Сирии (за исключением горного Ливана) в XVI–XVIII вв. Первым об этом сказал, кажется, Р. Хаддад, обративший, в частности, внимание на упразднение в XVII в. епископских престолов в аграрной глубинке к северу от Дамаска[155]. Б. Мастерс исследовал процессы урбанизации на примере Халеба, где соотношение христианского населения города и его сельской округи в 1585 г. составляло 1:11, а в 1695 г. – 2:1[156]. О. Пери рассмотрел те же процессы в Палестине на примере Иерусалима и прилегающих к нему полуаграрных Вифлеема и Бейт-Джалы в 1563 г. в Иерусалиме жило 46,9 % общего числа христиан этих трех городов, а в 1691 г. – 68,4 %[157].

Как уже отмечалось, эти группы переселенцев особо выделялись в османских налоговых реестрах, поэтому легко заметно присутствие, например, мигрантов из деревень ливы Тадмор (Пальмира) в Хаме, крестьян со всей долины Бекаа – в Баальбеке, выходцев из сельской глубинки Палестины и Заиорданья – в Иерусалиме и особенно в Газе или непропорционально большое число неженатой молодежи в Маалюле[158].

Данные, приведенные в настоящей главе, свидетельствуют об обезлюдении христианских деревень в округе Халеба, Центральной Сирии, регионе к северу от Дамаска, в Заиорданье. Единственным районом, где сохранялось компактное сельское православное население, было плато Кура в Северном Ливане. Одновременно разрастались христианские общины Халеба и Дамаска, в XVIII в. – городов побережья. По словам Б. Мастерса, в османскую эпоху происходит «превращение христианского населения региона из преимущественно сельского во все большей степени городское»[159], в отличие от мусульманского населения, которое, несмотря на аналогичные процессы урбанизации, оставалось все-таки по преимуществу сельским.

Среди причин урбанизации называют аграрное перенаселение. Нехватка земель выталкивала крестьянскую молодежь в города, особенно в ходе демографического взрыва XVI в., а также и в более поздние периоды[160].

Другой важной причиной миграций была политическая нестабильность во многих районах Сирии, незащищенность их от экспансии кочевых племен. Прогрессирующее усыхание Сирийской пустыни вело к новым вторжениям бедуинов в земледельческие районы и выдавливанию оттуда оседлого крестьян-

155 *Haddad R.* Syrian Christians. P. 10, 20–21.
156 *Masters B.* P. 57.
157 *Peri O.* P. 17; *Masters B.* P. 58.
158 *Bakhit M.* P. 21, 24, 30, 51, 52; *Cohen A.* P. 84–91, 120–123.
159 *Masters B.* P. 60.
160 *Мейер М.С.* С. 84, 89.

ского населения[161]. Помимо этого, в условиях, когда кочевое хозяйство подчас не могло обеспечить прожиточный минимум, традиционным занятием бедуинов был разбой.

Османская администрация на местах мало что могла этому противопоставить. Сообщения с Ближнего Востока иностранных путешественников пестрят упоминаниями о «бедуинской угрозе». По словам Николая Радзивила (1583 г.), «они (бедуины. – *К.П.*) столь страшны туркам, что ежели их десять человек сидит на лошадях с долгими копьями и в одних только рубашках... то к оным тридцать турков с ружьями едва подступить могут по причине безмерной их поворотливости и смелости»[162]. Попытки турецких властей откупиться от бедуинских шейхов сменялись военными столкновениями, но это не приносило стабильности. Пустели заиорданские деревни, лежали необработанными поля Галилеи, покинутыми стояли христианские монастыри на краю пустыни. Караваны паломников могли пройти от Яффы к Иерусалиму или от Иерусалима к Иордану только под охраной сотен солдат. Радзивил рассказывает, как однажды иерусалимский санджак-бей со свитой в 50 всадников едва спасся от бедуинов на дороге в Вифлеем, то есть в нескольких километрах от стен Иерусалима. Григорович-Барский упоминает о бедуинской опасности на дороге от Кары до Хомса. Униатский митрополит Джирманус Адам в конце 1780-х гг. с сотней спутников был дочиста ограблен бедуинами на пути из Ливана в Халеб, то есть в глубине земледельческих земель с оседлым населением[163]. Всю ненависть оседлых к кочевникам выплеснул после очередного тесного контакта с бедуинами Григорович-Барский в своей тираде: «О роде неверний и развращенний!.. Не только никаковыя добродетели, но ниже человеческого нрава или обичая имуть... Ярость же зверскую и нрави скотские кто изрещи возможет? Аще бо би кто по достоянию безчеловечное их житие и обичая явити восхотел, омерзело би не токмо пишущему, но и чтущему»[164].

Под давлением бедуинов население из глубинных районов Сирии перемещалось к побережью в более безопасные области. Значительные миграции христиан к побережью происходили и в XVIII в. по причине экономического оживления на этих территориях, втянутых в растущую средиземноморскую

161 Конечно, картина сосуществования и взаимоотношений оседлого и кочевого населения на Ближнем Востоке была намного сложнее и включала элементы взаимовыгодного симбиоза. Тем не менее процесс вытеснения бедуинами земледельцев из пограничных районов временами приобретал серьезные масштабы. Детали см: Смилянская И.М. С. 27, 29–30; Lewis N. P. 9–23.

162 *Радзивил Н.* С. 52.

163 *Радзивил Н.* С. 53, 57; *Григорович-Барский В.* 1800. С. 329; *Крачковский И.Ю.* Письмо Г. Адама из Венеции. С. 484.

164 *Григорович-Барский В.* 1885. С. 298.

торговлю. Христианские миграции того времени к приморским городам и далее в Египет были связаны и со становлением мелькитской униатской общины, о чем особо пойдет речь в главе IX.

Христианские феллахи больше, чем их мусульманские соседи, страдали от всех этих экономических и политических проблем, так как на них лежало дополнительное бремя подушной подати, в реальности выплачивавшейся коллективно всей общиной. Исход части христианского населения увеличивал нагрузку на оставшихся и мог спровоцировать цепную реакцию переселения в города[165].

В целом следует отметить большую мобильность христианского населения Сирии, психологически предопределившую ту массовую эмиграцию ближневосточных христиан, которая началась в конце XIX в. и ныне ставит под вопрос само их сохранение на исторической родине.

165 См. о некоторых причинах христианских миграций: *Masters B.* P. 60.

Г Л А В А I V

ПАСТЫРИ И ПАСТВА

Социальная структура ближневосточного православия

Христианские сообщества, существовавшие в Средние века и Новое время в афро-азиатском мире, имели крайне неоднородную социальную природу. Тут были и устойчивые государства, как Эфиопия, Грузия, поздний Химьяр или Нубийские царства. Известны кочевые христианизированные общества, иногда создававшие собственные протогосударства – Гассаниды и, отчасти, Лахмиды в доисламской Аравии, берберы Сахары и некоторые тюркские племена Центральной Азии («Степной несторианский суперэтнос», по выражению Л.Н. Гумилева). Христианство у номадов было неустойчиво и недолговечно ввиду слабости своего «цивилизационного фундамента», легко разрушавшегося политическими катаклизмами. Ненамного более жизнеспособными были городские торгово-ремесленные диаспоры христиан в Мерве, Самарканде, Хорезме, оазисах вдоль Великого Шелкового пути. Эти анклавы могли зачахнуть не только в результате политических потрясений, но и от перемены экономической ситуации. Та же судьба постигла и Карфагенскую церковь – латинизированных горожан, оторванных от окружающего их туземного сельского мира. Только те восточнохристианские общины, которые сохранили связь с «почвой», имели в своем составе значительную прослойку крестьянства – консервативного хранителя традиции, смогли выжить и просуществовать до наших дней. Хотя сохраниться удалось не всем «крестьянским» обществам. Некоторые из них не выдержали давления кочевого мира, в частности монголов и тюрок, разрушивших ирригационную систему Месопотамии и на 600–700 лет превративших в пастбища многие плодородные земли этого региона. Это повлекло за собой катастрофический упадок хозяйства земледельцев-христиан и исчезновение местной христианской общины в целом. Впрочем, само по себе многочисленное крестьянство отнюдь не достаточно для выживания народа. Истинным хранителем идентичности выступают другие социальные группы, представляющие интеллектуальную элиту. В случае христианских общин Востока такую роль играло, как правило, монашество. В отрыве от монашества и монастырей крестьянство под иноверной властью быстро утрачивало основы религиозных представлений и превращалось в то, что историки XIX в. называли «этнографический материал».

Среди православных Ближнего Востока встречались представители разных общественных групп. Ядро их сообщества составляли крестьяне, объединенные в сельские общины и обрабатывавшие земли, в большинстве своем

принадлежавшие государству или переданные в условное держание служилому сословию сипахи. Существовали различные градации статуса крестьян, их прав на обрабатываемую землю и, соответственно, доли урожая, уплачивавшейся в виде налога государству или землевладельцу. Наиболее процветающим регионом Биляд аш-Шама был Горный Ливан, чья экономика с XVII в. ориентировалась на товарное шелководство и производство других технических культур[1].

Христиане составляли также заметную часть городских торгово-ремесленных слоев. По наблюдениям историков, в Османской Сирии не было особых профессий, предназначенных исключительно для этноконфессиональных меньшинств[2], однако существовала некоторая специализация занятий. Наиболее распространенными у христиан видами деятельности были профессии кузнецов, каменщиков, плотников, пекарей, мясников, ювелиров, врачей, менял[3]. Особо следует выделить ткачество, изготовление хлопчатобумажных и шелковых материй. Это было основное ремесло жителей Дамаска, Халеба, Бейрута и других городов Сирии. В начале XIX в. на доходы от текстильного производства жила половина населения Халеба и Дамаска[4]. Недаром антиохийский патриарх Макарий, во время своего пребывания в Грузии и на Украине советовал и там развивать шелководство и переработку технических культур[5]. Шелководство же, наряду с выращиванием цитрусовых, винограда и доходами от водяных мельниц, было основой существования ливанских монастырей[6]. Тот же шелк был одной из важнейших статей сирийского экспорта. Купцы-христиане Халеба, Бейрута, Сайды играли заметную роль в международной торговле.

1 В настоящей работе не ставилась цель подробно анализировать экономическое положение и занятия христиан, поскольку экономике османской Сирии посвящено достаточное число публикаций, к которым мы и отсылаем читателя. См., в частности, о сельскохозяйственном производстве и поземельных отношениях: Аграрный строй Османской империи. Документы и материалы. Сост., пер. и комм. А.С. Тверитиновой; *Смилянская И.М.* Социально-экономическая структура. С. 35–59, 65–83; *Кобищанов Т.Ю.* С. 73–75.

2 За исключением тех случаев, когда занятия этими ремеслами расценивались шариатом как запретные или предосудительные (профессии ростовщиков-*саррафов*, палачей, изготовителей кошерных продуктов или предметов христианского культа).

3 *Cohen A.* P. 11; *Кобищанов Т.Ю.* С. 75–108.

4 *Смилянская И.М.* Социально-экономическая структура. С. 116.

5 *Макарий*. Грузия в 17 столетии. С. 456; Как писал царевичу Алексею в августе 1656 г. киевский воевода Андрей Бутурлин о проводах из России патриарха Макария, «(Мы) в розговоре с ним говорили, что в Киеве в мещанских и в монастырских огородех тутова дерева есть, и только б были мастер и шелковое семя и чает бы (?), что мочно завести шелковый завод. И он патриарх говорил, будет де вы, государи, укажете шелковый завод завести, и он де шелковых мастеров пришлет из Антиохеи сколько надобно» (РГАДА. Ф. 52/1. 1654. № 21. ч. III. Л. 279).

6 *Павел Алеппский*. Т. 1. С. 2, Т. 5. С. 143, 151; БЦЛ. С. 72, 74, 75; *Арсений Суханов.* С. 166; *Муркос Г.А.* С. 221; *Григорович-Барский В.* 1800. С. 289, 291, 300; Тарих хавадис аш-Шам ва Любнан. С. 37.

Мелькиты османской Сирии, как и большинство других немусульманских групп, представляли собой общество с неполной социальной структурой; они не имели собственной феодальной аристократии, военно-служилой знати. Роль элиты у ближневосточных христиан играло духовенство, обладавшее теократической властью, выходящей за рамки чисто церковных дел. Наряду с этим, существовала прослойка светской «квазиаристократии» – «шейхи», «аяны», «архонты». Это была верхушка купечества, главы ремесленных корпораций, богатейшие *саррафы*-ростовщики, откупщики-*мультазимы*, которые тесно взаимодействовали с османской администрацией, иной раз напрямую вмешиваясь в государственные дела. Большое значение имели христианские *катибы*-писцы, состоявшие на османской службе и имевшие возможность влиять на религиозную политику пашей и кади.

Сила слабых: родовые связи

Слабая юридическая защищенность податных сословий в Османской империи способствовала сохранению крепких общинных связей и коллективистских начал в жизни христиан. Источники не позволяют воссоздать картину этих отношений в полной мере, однако можно с уверенностью говорить о семейно-клановых группировках в деревнях, коллективно уплачивавших налоги и защищавших своих членов в случае каких-либо конфликтов.

В городах клановые связи были слабее, но и там существовали различные формы самоорганизации жителей, в том числе и христиан, по родовому, профессиональному, территориальному и конфессиональному признаку.

Основной единицей налогообложения в османских реестрах выступает домовладение (*хан*): малая семья из двух-трех поколений. Наряду с этим встречались крупные родовые сообщества. Например, среди христианских групп Газы в переписи 1538/9 г. фигурирует община Ризк Алла (30 «домов», то есть семей, и 5 холостых), первым в списке ее членов стоит Ризк Алла *веледи* (сын) Тумы; не менее 10 домовладельцев и двух холостяков являлись сыновьями и внуками этого Тумы[7]. В документах об избрании митрополитов и патриархов подписи выборщиков часто группируются в семейные «гнезда», как это видно на примере поставления униатского патриарха Кирилла Таноса в 1724 г.[8] Выборщики униатского митрополита Бейрута в 1812 г. также расписывались от имени своих кланов, (называвшихся *бейт*, мн. ч. *буют*, араб. «дом») – «*бейт* Никулы аль-Джунди», «*бейт* Яред», «дети (*ауляд*) Джибраила Саббага и весь *бейт* Саббаг»[9].

7 *Cohen A. and Levis B.* P. 121.

8 Аль-‘Арифа би интихаб Кириллус Танас. С. 125–131.

9 *Шарун К., Шейхо Л.* Ускуфия-т ар-рум аль-кафулик фи Байрут. С. 201.

Многих христиан характеризует достаточно развитое родовое сознание, память о своих предках как минимум до третьего-четвертого колена. Павел Алеппский именовал себя сыном патриарха Макария, сына священника Павла, сына священника Абд аль-Масиха Аль-Прокса по прозванию Бейт аз-За‘им[10]. Благодаря интереснейшей приписке к рукописи переводов патриарха Макария мы можем проследить генеалогию потомков Павла от его сына Ханании. В 1734 г. рукопись была приобретена Никулой, сыном известного в то время церковного деятеля Ильяса Фахра у Булоса (Павла) сына Фараха сына Ханании сына диакона Павла сына патриарха Макария аз-За‘има[11]. Еще один пример: переписчик старинной рукописи, работавший в Дамаске в 1561 г., именовался «диакон Михаил, сын *аль-ибрутоса* (протоиерея. – *К.П.*) Сулеймана, сына хури Юханны, сына аль-ибрутоса Дауда, сына *кассиса* Юханны [происходящего из ?] Кафрбейгима из области Хама»[12]. Переписчики манускриптов, вкладчики вакфов, участники судебных тяжб очень часто именовали себя с присовокуплением пространной генеалогии своих предков.

Для многих групп восточных христиан Позднего Средневековья и Раннего Нового времени характерны явственные процессы социальной архаизации, возрождения родоплеменных отношений. Особенно ярко такие черты проявлялись в удаленных и изолированных районах, в частности в горах, там, где не было городов, дорог и эффективной османской власти. Классический пример архаизации восточнохристианских сообществ представляли несториане-ассирийцы, после нашествия Тимура забившиеся в горы Хаккиари в Курдистане и утратившие все свои культурные традиции. У них возродилась родоплеменная организация, воинственный дух, сложился институт племенных вождей с дружинами. Характерными чертами быта ассирийцев османской эпохи были упадок религиозного сознания, монастырей, образованности и, наконец, вырождение церковной организации в феодальную аристократию с передачей патриаршего сана по наследству в рамках одного правящего клана.

При этом у разных христианских сообществ степень архаизации могла существенно меняться. Так, на большей части Сирии факторы, предопределявшие архаизацию, были выражены слабо. Доминирующее влияние на социальные структуры православных оказывала гравитация двух мегаполисов, Дамаска и Халеба, вобравших в себя значительную часть окрестного аграрного населения. Эти города связывала оживленная дорога хаджа, вдоль которой простирались плодородные равнины, более-менее контролируемые имперской властью. В городах сложились процветающие группы христианских ремесленников,

10 *Павел Алеппский*. Т. 1. С. 1.

11 Рукоп. Дамаск. № 289.

12 *Шейло Л.* Хабар икуна Сайданая. С. 462.

предпринимателей и чиновников. Духовенство было относительно многочисленным и образованным, обладало немалым творческим потенциалом. Феллахи равнин не обладали навыками самоорганизации и самообороны.

Что же касается Иерусалимского патриархата, то там османские паши эффективно контролировали лишь полосу побережья шириной 10–20 км, до склонов Иудейских гор. Внутри страны под твердой государственной властью пребывали Иерусалим и, может быть, Назарет. Соответственно, наблюдатели отмечают контраст между городскими христианами и населением «дикой» округи: «Благочестивые христиане Св. града, – пишет паломник Мелетий в 1794 г., – и по нравам и по внешнему виду от прочих соплеменных своих аравитян отменны; благонравны, разумны и пригожи»[13].

В километре за стенами Иерусалима Османская империя «заканчивалась», и начиналась территория, где люди жили по законам, не имеющим ничего общего с шариатом и османскими *канун-намэ*. Палестинскую глубинку контролировал ряд владетельных феодальных кланов, классическим примером которых выступает род Абу-Гош, державший под своей властью ущелья Иудейских гор по пути из Яффы в Иерусалим. Подвластные деревни платили шейхам оброк, выносили на их суд решение своих конфликтов, а в случае междоусобных войн направляли вспомогательное ополчение. Встречаются утверждения о том, что шейхи Абу-Гош могли выставить войско в 10 тыс. бойцов. Возможно, это преувеличение, учитывая тогдашнюю депопуляцию Палестины. Православные селения, ориентировавшиеся на тех или иных шейхов, также активно участвовали в подобных конфликтах, христиане были достаточно воинственны и склонны к насилию.

Характерной чертой родового строя христиан был обычай кровной мести. Порфирий Успенский описывает подобное вооруженное столкновение, произошедшее в 1843 г. между жителями православного селения Бейт-Джала и вифлеемцами, причем на стороне вифлеемских христиан выступили их мусульманские соседи[14]. Этот факт лишний раз указывает, сколь маловажны были религиозные различия на периферии османского мира. При этом духовенство не в состоянии было повлиять на народ в плане смягчения нравов. Вифлеемский митрополит, вмешавшийся в этот конфликт, едва не был убит возбужденными жителями Бейт-Джалы. Как говорил Порфирию в этой связи один из святогробских иерархов: «Кровная месть есть наследственный порок арабов. Не возможно истребить его… Мы не имеем власти»[15].

Из множества описаний явствует, что христиане-мужчины в сельской местности чуть ли не поголовно носили оружие. Во многих деревнях имелись

13 *Мелетий*. С. 302.

14 *Порфирий Успенский*. Книга бытия моего. Т. 1. С. 408, сл.

15 Там же. Т. 2. С. 274–275.

разного рода сторожевые башни и укрепления для обороны от бедуинов или соседей-феллахов. В наиболее глухих местностях жители иногда, наоборот, объединялись с бедуинами против янычар дамасского паши, отправленных для сбора налогов. По словам К. Вольнея, «непросвещенный народ… платит им иногда оброк свой ружейными выстрелами; жители Наблуса, Вифлеема и Габруна (Хаурана. – *К.П.*) наипаче к сему склонны, и чрез сие снискали они себе особенные некоторые вольности»[16].

Заметим, что большинство населения Вифлеема составляли христиане православного и католического исповедания. Воинственность вифлеемцев наиболее красочно описана в источниках. Русский паломник Мелетий, посетивший Палестину в 1794 г., отмечал: «Дух жителей Вифлеемских от прочих аравитян отменно есть иройский, но одинаково склонен с ними к грабежам. И хотя они по вере… друг от друга различествуют, но узами единоплеменной природы и общих выгод крепко вместе связаны»[17]. Вифлеемцы не пускали в город османскую администрацию, в союзе с жителями Керака (тоже христианами) и бедуинами ходили для разбоев на Хиджазскую дорогу. На рынке Вифлеема задешево распродавались товары ограбленных караванов, не дошедших из Мекки в Египет или обратно[18].

Наиболее прочными родоплеменные отношения были в среде христиан Заиорданья. В условиях бессилия местной османской власти, деурбанизации и наплыва бедуинских племен единственным способом выживания остатков оседлого христианского населения была «варваризация», воссоздание архаичной племенной структуры, однотипной с социальной организацией кочевых и оседлых соседей-мусульман. Исследователи отмечают, что в этом маргинальном во всех отношениях регионе не действовали законы шариата, определяющие статус зиммиев: отношения христианских и мусульманских племен строились на равноправной основе, основывались на реальным балансе сил, числе бойцов и ружей, а межплеменные конфедерации включали в себя и христианские и мусульманские родовые структуры[19].

Как представляется, если бы православные Иерусалимского патриархата жили в полной изоляции, они бы быстро достигли той же степени социальной деградации, как и несториане Курдистана, включая утрату культурной традиции и перерождение духовенства в наследственную феодальную аристократию. Собственно, палестинские феллахи вполне могут быть уподоблены ассирийцам Хаккиари. Однако Св. места Палестины привлекали туда паломников и монахов из более «культурных» стран православного мира – греков, грузин, сербов,

16 *Вольней К.-Ф.* С. 345.
17 *Мелетий.* С. 134.
18 Там же. С. 135.
19 *Pachini A.* P. 260.

которые и поддерживали монастыри и книжность в Св. земле. Сложилась весьма контрастная картина: развитая церковная организация, монашество, интеллектуальная активность, представленные иноземцами, существовали на фоне архаичного родоплеменного быта местных христиан.

Христианская региональная элита

Наряду с родовыми группами, христиане городов объединялись по месту жительства в квартальные сообщества, возглавляемые старейшиной, именовавшимся *шейх аль-хара*. В районах со смешанным населением, например, в Иерусалиме, эту должность занимал мусульманин. Точно также, исключительно мусульмане возглавляли ремесленные корпорации (*аснаф*), в которых, наряду с «правоверными», состояли и христианские мастера[20]. В целом, эти мусульманские лидеры старались отстаивать перед властями общие интересы своей группировки, и мусульманских и христианских ее членов, но при этом статус христиан оставался приниженным и на них, в частности, приходилась непропорционально большая доля налоговых выплат[21].

Судя по всему, в местах компактного христианского расселения должность шейха квартала занимал христианин. Павел Алеппский писал, что «обыкновенно, шейх... христианских округов был христианин и назначался с согласия патриарха и своих собратьев-христиан», однако такой порядок не всегда соблюдался[22]. Старшины христианских кварталов постоянно упоминаются при описании проведения переписи податного населения Сирии в конце 1650-х гг. как посредники между османскими властями и христианскими жителями[23]. Должность шейха христианского квартала существовала в Дамаске и больше века спустя, в 60-х гг. XVIII в.[24]

Такие же шейхи стояли во главе христианских деревень. Конечно, по силе и богатству никто из них не мог сравниться с тем же Абу-Гошем. Тем не менее описания шейхов христианских деревень подчас весьма впечатляют. Можно привести соответствующий эпизод из дневника Порфирия Успенского (1844 г.): «Он… раскланялся со мною, со всею учтивостию благородного араба, и поехал вперед на хорошем гнедом своем коне. Он одет был в простое, но опрятное пестрое платье; никакого оружия не было при нем; один чубук с трубкою

20 При описании встречи в Халебе в 1639 г. султана Мурада IV жителями города Павел Алеппский отмечает: «С ними был отец владыка митрополит, священники и прочие христиане вместе с ремесленными цехами» (*Павел Алеппский*. Т. 5. С. 192).

21 *Cohen A*. P. 10, 12.

22 *Павел Алеппский*. Т. 5. С. 172.

23 Там же. С. 169.

24 *Михаил Брейк*. Тарих аш-Шам. С. 101.

торчал за поясом; это значило, что он – н е т р о н ь м е н я, что он никого не боится, потому что его боятся все. Апостоли (святогробский клирик. – *К.П.*) дорогою рассказал мне, что этот шейх умеет читать и писать по-арабски, знает очень хорошо все дороги… по видимому, он еще не стар. А ему уже 80 лет от роду; он пережил двух жен, произвел на свет 17 детей, и нынешняя жена его – с будущим. Этот рассказ заставил меня присмотреться к нему внимательнее; он – сухощав, тонок… в черной бороде едва заметна проседь; держится на коне прямо и бодро и скачет, как юноша… Все встречавшиеся по дороге арабы… приветствовали его, и он разговаривал с ними повелительно»[25].

Иногда городские шейхи входили в ближайшее окружение патриархов и совместно с церковными иерархами осуществляли управление общиной. В Иерусалиме XVI в. существовала должность помощника патриарха (занимать ее мог и мирянин), именовавшегося *раис* («глава») или *шейх* и заведовавшего повседневными делами христиан. Важную роль играл и драгоман патриархии, выступавший переводчиком-посредником между архиереями и османскими властями и ведавший организацией паломничества[26].

Христианские финансисты и чиновники известны в окружении почти каждого сколько-нибудь заметного османского администратора или ливанского эмира. Различные группировки православных, маронитов, мелькитов-униатов, иудеев боролись между собой за влияние на правителей. Православным удавалось добиваться ведущего положения при дворе династии эмиров Сайфа, правивших в Триполи в конце XVI – начале XVII в.[27] Много православных было в окружении Ахмада Джаззара. Это и братья Сакруджи, его ближайшие советники в Акке, и бейрутский шейх Юнус Никула, возглавлявший городскую таможню, финансы и управление казенными имуществами. Джаззар, начинавший свои письма Юнусу фразой «о ты, слава тебе подобных, верный своим словам, наш почтенный шейх», даже бейрутского мутасаллима назначал по рекомендации Юнуса. Так, по крайней мере, утверждает православная летопись, автор которой питал к этому аяну глубочайшее уважение. Оно имело под собой основание: Юнус, теснейшим образом связанный и с Джаззаром, и с Юсуфом Шихабом, вовлеченный в кровавые ливанские междоусобия, большую политику и большой бизнес, сумел умереть своей смертью и даже не нищим, что не удалось почти никому из сподвижников знаменитого аккского паши[28].

25 *Порфирий Успенский*. Книга бытия моего. Т. 2. С. 210–211.

26 *Cohen A*. P. 12–13.

27 *Панченко К.А.* Триполийское гнездо.

28 О Юнусе и клане Сакруджи см. БЦЛ. С. 54, 73–78; Тарих хавадис аш-Шам ва Любнан. С. 103. Не ставя перед собой задачу углубляться в тему представительства христиан в органах османского провинциального управления, отошлем читателя к соответствующей главе в монографии Т.Ю. Кобищанова (*Кобищанов Т.Ю.* С. 109–160).

Высокопоставленные христианские чиновники иной раз вели себя с достоинством или высокомерием, свойственным скорее родовитым аристократам, нежели неполноправным зиммиям. В 1750 г. *вакиль* Хомса Абдалла Язиджи, состоявший на службе у дамасского паши, был смещен им за надменность и неповиновение[29]. Ахмад Джаззар однажды поместил под арест шейха Юнуса Никулу и наложил на него штраф в 100 *кошельков*. Братья Сакруджи советовали Юнусу сказаться нищим, не торопиться с уплатой и подождать, пока вспыльчивый паша остынет и сбавит требуемую сумму. Однако, по свидетельству Бейрутской летописи, «шейх из самолюбия и от непривычки к чему-либо подобному, сказал учителям (то есть, братьям Сакрудж, носившим почетное звание *муаллим*, досл. «учитель». – *К.П.*): "Хорошо! Пусть он получит сто кошельков, только пусть сегодня же отпустит меня!"»[30].

Уровень жизни

Довольно сложным представляется вопрос об уровне жизни и имущественном положении ближневосточных православных XVI–XVIII вв. Тема эта требует особых изысканий, имеющиеся данные разрознены и не репрезентативны. Вряд ли будет большой ошибкой утверждать, что в целом уровень жизни мелькитов был сопоставим с положением мусульманских податных сословий, хотя степень эксплуатации христиан была, конечно, выше за счет подушной подати. Имущественные различия внутри православной общины определялись, среди прочего, и географическим фактором, наличием областей с динамичной экономикой (Халеб до конца XVIII в., Горный Ливан, Средиземноморское побережье) и застойных районов (Внутренняя Сирия, Заиорданье, значительная часть Палестины). Христианские хроники говорят о богатстве или бедности жителей тех или иных местностей[31], однако все это – субъективные суждения, и трудно сказать, что конкретно авторы их понимали под «бедностью» и «богатством».

Существуют любопытные цифры, свидетельствующие об имущественной дифференциации в среде плательщиков джизьи (делившихся на три категории) в областях Иерусалима и Сайды. По состоянию на 1720-е – 1730-е гг. среднюю ставку налога уплачивали 80 % немусульман, высшую и низшую – по 10 %. К 1804 г. произошло размывание «среднего класса», доля которого упала примерно до 60 %, небольшое сокращение прослойки богатых (7–8 %) и увеличение

29 *Михаил Брейк*. Тарих аш-Шам. С. 39.
30 БЦЛ. С. 85.
31 Так, патриарх Макарий упоминал, что в его дни много богатых было в Каре, Кафрбейгиме, и, особенно, в Мармарите. (*Михаил Брейк*. С. 441). Традиционно считались богатыми жители Халеба (Сказание о сирийской унии. С. 501). Павел Алеппский писал, что жители Баальбека «бедны до крайности» (*Павел Алеппский*. Т. 5. С. 169).

доли бедняков (32–34 %)[32]. Антиохийский патриарх во второй четверти XVI в. установил фиксированные суммы выкупа за невесту, который подразделялся на 4 разряда (от 12 до 48 пиастров)[33], что может свидетельствовать о примерно четырехкратном разрыве в уровне доходов дамасских христиан. В реальности, видимо, этот разрыв был больше. Если расходы на свадебный обряд являются одноразовым актом, более-менее посильным даже для бедняков, то высшая и низшая ставка ежегодного сбора в пользу епископа, по данным К.М. Базили, в 1840-х гг. различалась в 25 раз в зависимости от доходов христиан[34]. Бейрутская летопись конца XVIII в. упоминает, что местные христиане (одни из самых зажиточных в Сирии) ходили в парчовых платьях и вышитом кашемире; друзы, грабившие в 1772 г. дома и лавки бейрутских христиан, били дорогостоящую фарфоровую посуду и стекло, которые не могли унести с собой[35]. И. Лукьянов рассказывал, как живший в Рамле «греческой веры подъячий арап» угощал у себя всех православных паломников, шедших с караваном в Иерусалим, «а нас гостей было человек двести»[36].

С другой стороны, В. Григорович-Барский постоянно отмечает бедность населения Палестины (по причине плохого климата и того, что «народ зол и ленив на всякое дело»[37]). Описывая жителей Бейт-Джалы, он говорит: «во сем селе двоих точию начальнейших видех, мало лучше одежду носящих, прочие вси суть наги, инии бо токмо в единих хитонах, друзии же коим либо вретищем покравенни; прочии же вси по единой одежде ношаху, аще тогда бисть и зимнее время. Одежда же их обща есть… толста есть, от вретища сошвенна нелепо, еже есть сътканно от влас верблюжьих, белих и черних, сандалия же инии носят кожание, иние же дровяние, иние же токмо кожу под ногами имуще подвязану... прочие же многие босо ходят, найпаче от женска полу»[38].

Церковная экономика

Православной церкви в Османском государстве для поддержания своего существования приходилось опираться главным образом на своих прихожан. Иерусалимский патриарх Досифей в 1679 г. картинно выразился по этому поводу: «Мы не имеем иной помощи, кроме от нищих нищенскую помощь»[39]. Если в христианских

32 *Смилянская И.М.* Социально-экономическая структура. С. 60–61.
33 *Михаил Брейк*. С. 425–426.
34 *Базили К.М.* 2007. С. 442.
35 БЦЛ. С. 65, 75–76.
36 *Лукьянов И.* Кол. 247.
37 *Григорович-Барский В.* 1885. С. 289.
38 Там же. С. 364.
39 *Досифей.* Грамоты. С. 62.

странах церковь зачастую обладала обширными земельными владениями, то в Османской империи подобные возможности были резко ограничены. Хотя христиане могли основывать вакфы в пользу церковных учреждений, однако размер таких пожалований был, как представляется, незначительным. По османским законам, свободная купля-продажа пахотной земли была практически невозможна; легче отчуждались дома, сады, виноградники[40] – они и составляли основу церковных, главным образом, монастырских, владений. В то же время паломники XVII в. упоминали, что монахи монастыря пророка Илии под Иерусалимом имели пахотные угодья, наряду с виноградниками и оливковыми деревьями[41].

В городах церковные иерархи владели домами и лавками, которые могли сдаваться внаем. Особенно много строений принадлежало православной церкви в Иерусалиме[42]. Иерусалимский патриарх, проживавший в Константинополе в 1680-х гг., предупреждал своего наместника в Палестине, что он не может без санкции патриарха продать, обменять или подарить дом, мастерскую, сад, дерево или поле[43]. Павел Алеппский упоминает, что в Дамаске патриархии принадлежал многоэтажный хан (постоялый двор), полученный по завещанию; помещения его сдавались беднякам, потом там обосновались «безнравственные женщины», «и многие попытки выгнать их, за их лицемерие, пороки и гнусности... не имели успеха»[44]. «Но я выгнал их сразу», – с гордостью сообщал Павел, после чего дом был срыт и перестроен под мастерские, также сдававшиеся в аренду. Ежегодный доход от хана вырос с 25 до 120 пиастров[45]. Впрочем, не всегда предпринимательская деятельность церкви вызывала одобрение общественного мнения. В хрониках упоминается, что антиохийский первосвятитель Даниил в 1770-х гг. увлекался кредитно-финансовыми операциями, и христиане с укором именовали его «патриарх-ростовщик»[46].

Помимо той недвижимости, которая принадлежала церкви в Сирии и Палестине, ближневосточные патриархаты владели также обширными имениями, расположенными за сотни километров от Св. земли – в Валахии, Молдавии, Грузии. Местная христианская аристократия в разное время пожаловала на нужды палестинской церкви многочисленные поместья, виноградники, монастыри и другое недвижимое имущество, приносившее значительный доход[47].

40 *Смилянская И.М.* Социально-экономическая структура. С. 71.
41 *Иона*. С. 21.
42 СИППО. 1895. С. 542.
43 Правовая организация Святогробского братства. С. 158.
44 *Павел Алеппский*. Т. 5. С. 152.
45 Там же.
46 *Михаил Брейк*. Тарих аш-Шам. С. 117.
47 См. об этом подробнее в гл. VI.

Антиохийский престол получал такие дарения в несравненно меньшем объеме и вынужден был ориентироваться на внутренние ресурсы и, прежде всего, сбор десятины с сирийского христианского населения. Этот налог назывался *нурия*; практически не сохранилось сведений о его размере: действительно ли он составлял 1/10 доходов христиан или нет. К.М. Базили, впрочем, приводил годовой размер нурии в пользу епископа по состоянию на середину XIX в.: в пересчете на тогдашнюю российскую валюту эта сумма варьировала от 10 коп. до 2,5 руб. с семейства[48]. Выплачивался он, скорее всего, деньгами[49]. При этом параллельно существовали различные дополнительные сборы на нужды церкви, часто – натурой. Так, источники упоминают обложение халебских христиан налогом в пользу бедных, который вносили шелком-сырцом[50]. Из Сайданайи по неписаной традиции еженедельно присылалось к патриаршему столу две партии вина; во время долгого отсутствия в Сирии патриарха Макария в 1650-х гг. обычай был забыт, и по возвращении патриарху пришлось приложить немало усилий для его возобновления[51]. В 1760-е гг. вакиль антиохийского патриарха, вопреки обычаю, учредил сборы со свадеб, а также с похорон богатых людей, чем усугубил неприязненное отношение к себе со стороны дамасских христиан[52].

В Дамаске нурия собиралась лично патриархом раз в год при обходе домов христиан на Водоосвящении перед Пасхой. По слухам, патриарх Макарий в 1672 г. был отравлен недоброжелателями в дамасском квартале Мейдан именно во время этой церемонии[53]. Иногда патриарх лично отправлялся «в полюдье» по своим епархиям; Павел Алеппский упоминает о регулярных (раз в три года) посещениях Халеба патриархом Евфимием III в 1630-х гг. для сбора положенных выплат. Патриарх проводил в Халебе свыше трех месяцев, и местный митрополит потом торжественно провожал его до границ своей епархии[54]. Похоже, формально десятину полагалось выплачивать раз в год. Павел Алеппский в одном месте называет ее «годовой сбор»[55]. В некоторых случаях патриархи рассылали для сбора десятины митрополитов[56] или приближенных лиц. Сохранилась запись диакона Ханании, внука патриарха Макария, сделанная им в декабре 1671 г. в одной из книг Баламандского монастыря под Триполи, когда «послал его упомянутый господин и отец (то есть патриарх Макарий. – *К.П.*) на сбор нурие его, возложенного на христиан, живущих

48 БЦЛ. Прим. к С. 56.

49 В то же время, в Хауране даже в начале XX в. ежегодный налог патриарху выплачивался натурой (СИППО. 1909. С. 128).

50 *Павел Алеппский*. Т. 5. С. 143.

51 Там же. С. 153–4.

52 *Михаил Брейк*. Тарих аш-Шам. С. 83.

53 *Михаил Брейк*. С. 443.

54 *Павел Алеппский*. Т. 5. С. 191.

55 Там же. Т. 1. С. 4.

56 Там же. Т. 5. С. 154.

на побережье»[57]. Наряду с этим, существовал иной порядок сбора десятины, когда его осуществляли сами архиереи в своих епархиях и отправляли потом собранные суммы патриарху[58]. Вне сомнения, отдаленные области патриархата выплачивали подати крайне нерегулярно. Более того, не всякий патриарх обладал достаточной властью, чтобы заставить платить десятину даже митрополитов ближайших епархий. Известно, что в середине 1620-х гг. антиохийский патриарх, заручившись поддержкой османского паши, добивался от халебского митрополита уплаты недоимок за 12 лет[59]. В 1767 г. христиане Маалюли, сторонники унии, формально состоявшие в юрисдикции православного патриарха, отказались платить подать патриаршему вакилю, выгнали его из города и даже пытались убить[60].

Можно заключить, что десятина не распространялась на малоимущие слои населения, коль скоро церковным властям приходилось даже доплачивать за них недоимки по подушной подати (джизье)[61]. Это почти целиком относится к православному населению Палестины[62]. Основным источником существования Иерусалимского патриархата были не сборы с местных христиан, а пожертвования паломников и уже упоминавшиеся имения в Дунайских княжествах.

Некоторые конкретные цифры о финансовом положении Иерусалимской патриархии имеются лишь по XIX в., самые ранние данные собраны К.М. Базили (по состоянию на 1846–1847 гг.), хотя их достоверность не поддается проверке. Отмечая, что доходов от епархий (за исключением Птолемаидской) почти не поступало, по причине бедности арабского населения, К.М. Базили называл главными источниками денежных поступлений вакфы, приписанные к Гробу Господню. Владения в Дунайских княжествах и Грузии приносили 1,5 млн. пиастров в год, или 90 тыс. руб. по тогдашнему курсу, паломничество (в среднем 800 чел. в год) – 150 тыс. пиастров, различные вклады, взносы и сбор милостыни – 340 тыс. пиастров. Итого 2 млн. 40 тыс. пиастров, или 120 тыс. руб.[63] При этом денежные потребности патриархата – поддержание монастырей и мест поклонения, пособия неимущим прихожанам, содержание училищ, борьба с притязаниями других церквей за обладание Св. местами – намного превосходили сумму доходов[64].

Наряду с денежными поступлениями от паломников, приходивших в Палестину, Иерусалимский престол (и в меньшей степени – Антиохийский) получали

57 СПбФ АРАН. Ф. 1026/1. № 246. Л. 22 об. – 23.
58 *Арсений Суханов*. С. 97
59 *Михаил Брейк*. С. 435.
60 *Михаил Брейк.* Тарих аш-Шам. С. 96.
61 См. напр.: *Михаил Брейк*. С. 431.
62 Материалы для биографии Порфирия Успенского. Т. 2. С. 103, 475–476; *Базили К.М.* 1875. Т. 2. С. 209, 216, 223; СИППО. 1891. С. 21.
63 *Базили К.М.* 1875. Т. 2. С. 209–215.
64 Там же. С. 216–226.

также крупные суммы финансовой помощи от христианских государей и аристократии Валахии, Молдавии, Грузии, Московского царства, Украины. Восточные патриархи часто лично ездили для сбора милостыни в Дунайские княжества и другие христианские земли[65].

Палестина: греки vs арабы

По своему социальному составу православные общины Иерусалимского и Антиохийского патриархатов сильно отличались друг от друга, что наложило отпечаток на их внутреннюю жизнь, отношения с османами и прочие аспекты существования. Главное различие заключалось в удельном весе греческой диаспоры, ее роли в управлении церковью и общиной. Обратно пропорциональной греческому влиянию была степень самоорганизации мирян-арабов, значение их структур местного самоуправления.

Ранее уже говорилось о глубоком кризисе палестинского православия в мамлюкскую эпоху и притоке на Ближний Восток греческого, грузинского и славянского монашества. Сербы населяли лавру св. Саввы и ее иерусалимский *метох* (представительство) – монастырь Архангела Михаила. Грузинам принадлежал ряд монастырей под Иерусалимом и участок в храме Гроба Господня у Голгофы. Греки доминировали в Синайском монастыре и многих обителях Палестины, были широко представлены в среде высшего духовенства и в окружении иерусалимских патриархов. В конце XV в. под контроль греков перешел Александрийский патриархат, синайский монастырь св. Екатерины, а в начале XVI в. они заняли ключевые посты в Иерусалимской церкви.

В отечественной историографии[66] динамика греко-арабских отношений внутри Иерусалимской церкви в XII–XVI вв. обычно излагается со слов патриарха Досифея, писавшего в конце XVII в. Его схема проста: в мамлюкскую эпоху Иерусалимская церковь была полностью арабизирована и пришла в упадок; «греки и арабы враждовали друг с другом, первые потому, что потеряли места поклонения, арабы же потому, что похитили места поклонения и боялись их потерять; потому они по большей части не позволяли грекам приходить на поклонение в Иерусалим»[67]. После османского завоевания греки получили возможность приходить к Св. местам Палестины, оседать там и занимать посты в местной православной иерархии.

К сожалению, летопись Досифея очень мало соответствует действительности в тех случаях, когда речь идет о событиях, более чем на сто лет удаленных

65 См. подробности в гл. VI и VIII.

66 *Муравьев А.Н.* История. Т. 2. С. 269–270; *Лебедев А.П.* История. С. 773; *Каптерев Н.Ф.* Господство греков. С. 198–200.

67 *Максим Симский*. С. 41. Максим в данном случае повторяет Досифея, чья хроника для нас недоступна.

от момента ее написания. Политическая тенденциозность автора и элементарный недостаток информации вели к грубым искажениям. Это касается, в частности, и масштабов греческого присутствия в Иерусалимской церкви в доосманскую эпоху.

О состоянии Иерусалимского патриархата в тот период, когда его еще возглавляли арабы, известно крайне мало. Позднейшие греческие летописцы склонны были изображать положение дел в весьма мрачном свете, подчеркивать нищету патриархии и сращивание коррумпированного духовенства со светскими христианскими элитами. Досифей Нотара мотивировал оттеснение местных христиан от высших постов в иерархии тем, что «арабы вели себя крайне низко, и своим всегда через меру благоприятствовали... Патриархи из арабов безразлично начали разделять власть с единоплеменниками своими и туземцами», потакая многочисленным родственникам в ущерб интересам церкви[68]. Несомненно, существовало тесное переплетение влиятельных христианских кланов с церковной иерархией. Подобные случаи можно было во множестве наблюдать и в соседнем Антиохийском патриархате, и у маронитов, и в нехалкидонских церквях. Как же могло получиться, что палестинские арабы, несомненно имевшие какие-то элементы самоорганизации, не удержали в своих руках управление патриархатом?

Процесс эллинизации палестинской церкви связан с именем Германа, пелопонесского грека, ставшего игуменом лавры св. Саввы, а потом, в 1534 г., иерусалимским патриархом. Позднейшее греческое предание утверждает, что Герман, в молодости попавший в Св. землю, настолько хорошо овладел арабским языком, что его считали арабом, когда избирали в патриархи. За свое долгое правление (1534–1579 гг.) Герман, переживший всех арабских архиереев Палестины, заменил их греками, положив начало эллинской ксенократии в Иерусалимской церкви[69]. Историки второй половины XIX в. сомневались в достоверности этой легенды, трактуя происшедшее в «антифанариотском» духе. Так, А.П. Лебедев писал: «Константинопольская патриархия, воспользовавшись растерянностью палестинских арабов, происшедшею вследствие быстрой перемены прежнего правительства на новое, и опираясь на последнее, ...хорошо оценила выгоды своей позиции и стремительным ударом положила конец арабской патриаршей власти»[70].

Трудно поверить в то, что арабы, с их развитым родовым сознанием, не догадывались о происхождении Германа. Скорее, наоборот, его могли выдвинуть на патриарший престол в условиях междоусобной борьбы различных арабских кланов как «нейтрального», приемлемого для всех кандидата, не связанного тесными узами с какой-либо из группировок. А далее Герман, действительно, мог опираться на поддержку османских властей. Греческие хронисты XVII–

68 Цит. по: *Базили К.М.* 1875. Т. 2. С. 200–202.
69 *Муравьев А.Н.* История. Т. 2. С. 270.
70 *Лебедев А.П.* История. С. 773, 782.

XIX вв. прямо увязывают османское завоевание Арабского Востока и прорыв греков к руководству Иерусалимской церковью[71]. Правда, известны примеры преследований патриарха Германа османскими властями: в конце 1530-х гг. он был обвинен в незаконной перестройке иерусалимских церквей, закован в цепи и отвезен на суд к санджак-бею, от которого едва смог откупиться[72]. Однако одно не противоречит другому. Власти могли карать патриарха за какие-либо проступки и в то же время поддерживать его авторитет внутри общины. В иерусалимских судебных архивах XVI в. можно найти постановления о наказании христиан за неповиновение своему духовному владыке; известны, впрочем, случаи низложения лидера общины под давлением его единоверцев, как это произошло у эфиопов в 1535 г.[73] То есть, Герману приходилось избегать крупных конфликтов со своими арабскими прихожанами. Вопреки утверждению Досифея, в руках греков находились даже не все архиерейские кафедры. И это при том, что в патриархате в то время насчитывалось всего два митрополичьих престола – в Вифлееме и Газе, не считая полунезависимой кафедры епископа горы Синай, учрежденной Германом в 1540 г. и сразу занятой греками. Вифлеемским митрополитом в 1570-е гг. был выходец из Северного Ливана и бывший монах лавры св. Саввы араб Иоаким.

Арабы в эпоху Германа вряд ли осознали сам факт установления греческой ксенократии. Они продолжали контролировать финансы и хозяйство церкви, «имея, впрочем, в виду только свою пользу», по едкому замечанию Досифея[74]. В окружение патриарха входили арабские шейхи, совместно с ним управлявшие православной общиной. Выше уже говорилось о должностях раиса (шейха) и драгомана патриархии, замещавшихся местными уроженцами. Высоким статусом обладал лампадовозжигатель храма Гроба Господня, именовавшийся *аль-кандалефт*. В апреле 1539 г., когда произошло расхождение в датах православной и армянской Пасхи, Благодатный огонь, ко всеобщему удивлению, сошел два раза, на обе Пасхи. В православной среде были склонны обвинить в этом лампадовозжигателя Св. Гроба, который получил от «еретиков» взятку в тысячу динаров и в нужный момент зажег им лампаду. Этот человек носил типичное арабское прозвище *ан-Наккаш* («красильщик»), то есть, был не только арабом, но и, похоже, мирянином[75]. Василий Позняков, описывая в 1560 г. храм Св. Гроба, говорит: «А внутрь над самим св. Гробом Господним горят 43 паникадила день и нощь; а в те кадила наливает масла казначей Гроба Господня, имя ему Галел (вариант: Галеил. – *К.П.*)»[76]. Несомненно, имеется в виду арабское

71 *Максим Симский*. С. 41; *Каптерев Н.Ф.* Господство греков. С. 199.
72 *Макарий (Веретенников).* Грамота патриарха Германа. С. 206.
73 *Cohen A*. P. 12, 17.
74 *Каптерев Н.Ф.* Господство греков. С. 203.
75 *Кузенков П.В., Панченко К.А.* С. 11.
76 *Позняков В.* С. 33.

имя Халиль. Таким образом, этот человек был не просто лампадовозжигателем, но и казначеем, то есть контролировал бюджет патриархии.

В обстановке, когда влияние арабской элиты на дела патриархата оставалось весьма велико, закрепление преемственности греческой власти, передача патриаршества от Германа к его племяннику Софронию, занимавшему престол следующие 30 лет, была очень сложной операцией. Герман уступил власть Софронию еще при жизни, однако на то требовалось согласие православной общины. В высших кругах церкви велись сложные переговоры, переходящие в конфликты.

В приписке к одной арабской рукописи триполийский митрополит Дорофей Дау сообщает о своем пребывании в Иерусалиме зимой 1578/1579 г. в качестве третейского судьи, делегированного константинопольским патриархом для разрешения некоего конфликта между патриархом Германом, с одной стороны, вифлеемским митрополитом Иоакимом и монахами лавры Св. Саввы, с другой. Одновременно с Дорофеем в Иерусалим в качестве экзарха антиохийского патриарха был направлен сайданайский митрополит Симеон[77]. Более чем вероятно, что Иоаким оспаривал наследственную передачу власти племяннику Германа и сам претендовал на патриаршество. Это была последняя попытка сохранить арабское присутствие в высшем иерусалимском клире, хотя участники конфликта, конечно, не мыслили подобными «национально» окрашенными категориями. Сербская монашеская община, преобладавшая в лавре св. Саввы, была больше озабочена не борьбой за патриарший престол, а отстаиванием собственной автономии от иерусалимских патриархов, однако и ее голос имел вес при избрании нового главы палестинских христиан. Несомненно, существовал предварительный сговор между савваитами и их бывшим собратом Иоакимом, и они одновременно предъявили свои претензии патриарху.

В летописи Досифея тоже сохранились упоминания о том, что сербские монахи выносили свои конфликты с патриархом на суд остальных патриарших престолов, приглашали в Иерусалим в качестве посредников представителей Александрийской и Антиохийской церквей. Посредники поддержали требования независимости сербской общины от Иерусалимского престола, «по мзде ли или по нерассудительности, а все к стыду своему», как отозвался об этом Досифей[78]. В споре с савваитами Герман проиграл, однако, похоже, в качестве ответной уступки сербские монахи согласились поддержать передачу патриаршей власти Софронию. И теперь уже проиграл митрополит Иоаким, оставшийся без союзников и вынужденный отказаться от дальнейшей борьбы.

В конечном итоге 3 мая 1579 г. к кади Иерусалима поступило прошение о возведении на патриаршую кафедру Софрония. Список лиц, ходатайствовавших об утверждении нового патриарха, выглядит более чем внушительно:

77 ИВИ РАН. Ар. Рук. С 869. Л. 135.
78 *Каптерев Н.Ф.* Господство греков. С. 209.

Сильвестр, патриарх александрийский, ради такого случая приехавший в Иерусалим; Евгений, епископ горы Синай; Нектарий, митрополит Газы; Афанасий, глава сербского Архангельского монастыря; священник Иаков, глава грузинской общины. Заметим, среди подписавшихся нет вифлеемского митрополита Иоакима, что позволяет понять причину того конфликта, который приезжал разрешать Дорофей Дау. Далее идут имена восьми *аянов* (старейшин) арабской православной общины. Первым назван уже известный нам *муаллим* («учитель») Халиль ибн Ибрахим аль-кандалефт («лампадовозжигатель»), о котором писал Василий Позняков. Следом перечислены Михаил ибн Муса *ас-Саббан* («мыловар»), Якуб ибн Иса ибн Зурур (?), Иса ибн Сулейман аль-Халили (то есть, выходец из Хеврона) и другие. К сожалению, не все имена и прозвища уверенно читаются. Рукоположение Софрония сопровождалось письменным обязательством арабского духовенства Иерусалима не оспаривать это решение под страхом значительного штрафа. Со своей стороны Софроний обязался ежегодно выдавать каждому православному в Иерусалиме двадцать серебряных монет как субсидию на уплату подушной подати[79].

Софроний, как и Герман, тоже указал своего наследника при жизни. Это был его родственник Феофан, занимавший патриарший престол в 1608–1644 гг. Греки не очень уверенно чувствовали себя во главе Иерусалимской церкви и старались организовать передачу власти очередному соплеменнику при здравствующем патриархе, дабы избежать возможных осложнений. Однако положение Феофана было прочнее, чем у его предшественников, и он сумел оттеснить арабов от управления церковным хозяйством («ограничил... прежнюю гордость туземцев», как выразился Досифей)[80]. Может быть, один из последних арабских чиновников Феофана фигурирует в документах московского Посольского приказа среди просителей милостыни, приехавших в Россию с Востока в 1636 г. Этот человек – Авраам – обозначен в грамоте Феофана, как «сын от добрых людей и патриаршества… сын боярской»[81], то есть он был уподоблен «патриаршим детям боярским» Московского царства – чиновникам-мирянам, ведавшим административным аппаратом архиереев.

После смерти Феофана греки провели 23 марта 1645 г. выборы нового патриарха, Паисия, уже без всякого участия арабов и даже за пределами Палестины – в

79 Пользуемся случаем выразить искреннюю благодарность израильскому професоору Амнону Коэну, любезно предоставившему нам копию этого документа, хранящегося в архиве шариатского суда Иерусалима (Sijill of Jerusalem. Vol. 58. P. 385). Ряд авторов приводят краткий пересказ документа со слов патриарха Досифея: *Каптерев Н.Ф.* Господство греков. С. 82; *Муравьев А.Н.* История. Т. 2. С. 273.

80 *Каптерев Н.Ф.* Господство греков. С. 202.

81 РГАДА. Ф. 52/1. 1636 г. № 15. Л. 9. См. также: *Панченко К.А.* Россия и Антиохийский патриархат. С. 213–215.

Молдавии, где находились обширные имения Иерусалимской церкви и пребывала значительная часть палестинского духовенства. Недовольство арабов прорвалось наружу, когда Паисий въезжал в Иерусалим в конце зимы 1646 г.[82] Патриарх был встречен своеобразной демонстрацией протеста: арабские священники набросали перед воротами города кучу камней в знак непокорности[83]. Однако Паисий привлек на свою сторону местные османские власти[84], которые силой заставили «мятежников» подчиниться законному первоиерарху. Как написал полтора века спустя греческий хронист Максим Симский, Паисий «устранил интриги христиан и вразумил их настолько, что они обратились к величайшему послушанию, порядку и постоянному миру, который они и теперь проявляют по отношению к патриархам»[85].

Со временем арабы были почти целиком вытеснены и из среды палестинского монашества, так называемого Святогробского братства – своеобразного монашеского ордена, объединявшего черное духовенство Иерусалимской церкви. Авторы конца XIX в. подчеркивали, что уставами Братства было запрещено постригать арабов в монахи и даже нанимать их для каких-либо услуг. Арабам остались лишь низшие ступени духовной иерархии – места приходских священников в городах и деревнях Палестины. Правда, в XVIII в. двое арабов поднялись до иерусалимского патриаршего престола, но оба они – и Софроний (1771–1774 гг.), и Анфим (1788–1808 гг.) – были выходцами из Сирии, не связанными с местным палестинским населением. Устав Святогробского братства 1765 г. возбранял даже какие-либо финансовые отношения греческих монахов с арабами и тем более сотрудничество с ними в ущерб любому из святогробцев[86].

Впрочем, углубленное знакомство с источниками побуждает несколько скорректировать представление о тотальном греческом засилье в Иерусалимской церкви. Во-первых, для многих анатолийских «греков», состоявших у Св. Гроба, родным языком был турецкий, и не все из них понимали тексты греческих богослужебных книг[87].

Кроме того, и в правление Паисия, и при Досифее, и в конце XVIII в. в паломнических описаниях неоднократно фигурируют арабы – члены Святогробского братства[88]. Равно как и славяне, румыны, грузины, албанцы, православ-

82 О датировке этих событий см.: *Панченко К.А.* Россия и Антиохийский патриархат. С. 216–217.

83 *Каптерев Н.Ф.* Господство греков. С. 202.

84 Подтвердить предложенную нами датировку этих событий позволяет документация иерусалимского шариатского суда: 20 февраля Паисий обратился к кади с просьбой зарегистрировать данный ему султанский фирман (*Peri O.* P. 109). Тем самым, признавались властные полномочия Паисия, которые должна была поддерживать своим авторитетом османская администрация Иерусалима.

85 *Максим Симский*. С. 60.

86 *Соколов И.И.* Святогробское братство. С. 15, 19.

87 *Григорович-Барский В.* 1885. С. 347.

88 *Иона*. С. 3–4; *Лукьянов И.* Кол. 247, 260, 331.

ные армяне и даже один эфиоп[89]. В женских монастырях Иерусалима арабских и славянских монахинь было не меньше, чем греческих.

Греческий «шовинизм» святогробцев имел не этническую, а культурно-лингвистическую природу. Они готовы были считать «своим» любого человека, интегрировавшегося в греческую культуру. Более того, иногда арабы могли делать успешную карьеру в Иерусалимской церкви и достигать архиерейского сана.

Известна приписка к арабской рукописи, оставленная в ноябре 1687 г. иерусалимцем Исой ибн Шахином, который называет себя учеником кир Фотия, митрополита Джебель Аджлуна (в северной части Заиорданья)[90]. Фотий (араб. Абд ан-Нур) явно был тем «митрополитом Иорданским», которого 14 лет спустя встречал в Никольском монастыре Иерусалима Иван Лукьянов, написавший: «А литургию служил Иорданский митрополит арап, а казанья казал по арапски: зело арапский язык груб»[91]. Уверенно отождествить Фотия с этим «Иорданским митрополитом» нам позволяет свидетельство другого паломника, Андрея Игнатьева, упоминавшего участие «заиорданского» архиерея «Арапина Фотия» в церемонии посвящения синайского архиепископа на Богоявленье 1708 г.[92] Несомненно, во всех трех случаях речь идет об одном и том же человеке.

В XVIII в. на территории патриархата вырос новый крупный урбанистический центр – Акка, имевший значительное христианское население. Местные христиане – народ активный, предприимчивый и «книжный» – сильно отличались от своих единоверцев из патриархальной палестинской глубинки. В Акке вела свою деятельность католическая пропаганда, город стал одним из центров мелькитской униатской церкви. Надо отдать должное святогробцам: они поняли, что митрополитом Акки должен быть только араб, и в 1713 г. поставили на эту кафедру того же Фотия / Абд ан-Нура († 1721 г.)[93].

В 1740 г. в патриархии сделали еще более удачный выбор: Софроний аль-Килизи, уроженец Северной Сирии, был крупнейшим арабским богословом своего века, автором целого ряда полемических и просветительских

89 См., напр.: *Андрей Игнатьев*. С. 43; *Мелетий*. С. 101, 152, 179, 191, 225.

90 СПбФ АРАН. Ф. 1026. Оп. 1. № 246. Л. 28 об.

91 *Лукьянов И.* Кол. 321. Возможно, патриарх Досифей, учреждая кафедру митрополита Аджлуна, стремился установить хоть какое-то пастырское попечение о душах заиорданских христиан. Если ему нужен был не очередной титулярный архиерей, а человек, готовый ежечасно рисковать жизнью в этом диком краю, где банды бедуинов имели больше власти, чем османский санджак-бей, а местные христиане по своим нравам не очень отличались от тех же бедуинов, то естественно, что на эту должность патриарх назначил араба. Похоже, митрополит первоначально, действительно, пребывал в Заиорданье; Иса ибн Шахин в своей записи упоминает тогдашнего правителя Аджлуна. Однако во времена Лукьянова Иорданский митрополит, как и остальные архиереи, уже не жил в своей епархии «от насилий турок и арапов» (*Лукьянов И.* Кол. 314).

92 *Андрей Игнатьев*. С. 36.

93 *Nasrallah J.* Eutheme Saifi. Col. 68.

трудов. Являясь во многом человеком греческой культуры, признанный «своим» в кругу фанариотов, Софроний в то же время не порывал и с арабской средой, выступал посредником между двумя вариантами православной культуры Леванта – греческим и арабским. После ряда драматических зигзагов своей биографии, он был в 1770 г. избран иерусалимским патриархом, а через 4 года перешел на константинопольскую кафедру – случай, уникальный в Османской империи.

Не менее колоритна фигура другого араба, возглавлявшего Иерусалимскую церковь в 1788–1808 гг. – патриарха Анфима. Он происходил из месопотамских несториан, в детстве попал в плен к бедуинам, был выкуплен святогробцами, обращен в православие и получил греческое воспитание. Анфим, казалось бы, полностью ассимилировался в греческой среде: был секретарем Святогробского братства, возглавлял семинарию в Иерусалиме, писал по-гречески богословские трактаты. Однако эти же трактаты он переводил на арабский и по-арабски издавал в Вене свои богословские и просветительские труды, имевшие широкое хождение среди православных арабов.

Случалось, палестинские арабы делали карьеру в соседнем Антиохийском патриархате. Одного из них описывает Порфирий Успенский в 1843 г.: «Селевкийский митрополит Иаков из туземных арабов... – совершенный невежда, бедуин; от него пахнет псиною; руки его необычайно черны»[94].

Рассуждая о межэтнических отношениях в патриархате, не следует преувеличивать противоречия между греками и православными арабами, как то было свойственно наблюдателям XIX в. До появления на Ближнем Востоке националистических идеологий подобные этнофобии в значительной мере заглушались ощущением вероисповедного единства. В XVI–XVIII вв. греки и арабы-христиане воспринимали друг друга как «своих», пусть и с некоторыми оговорками. Значительная часть святогробцев, не исключая и многих патриархов, владела арабским языком, ориентировалась в нуждах и интересах своей паствы, при том что взирала на нее, конечно, свысока. Патриарх Досифей предписывал, чтобы часть молодых монахов специально изучала арабский язык. Он же наставлял святогробцев: «Христиан любите, старайтесь и заботьтесь об умножении и спасении их... Посещайте вдов и сирот, почитайте священников, не презирайте и самого малого»[95]. За счет Братства выдавались облачения священникам сельских церквей; Досифей, впрочем, рекомендовал заготовлять для этого крепкие полотняные ризы, а атласных облачений не давать. Он приказал также организовать переписку арабских

94 *Порфирий Успенский*. Книга бытия моего. Т. 1. С. 229.

95 Правовая организация Святогробского братства. С. 159; *Соколов И.И.* Святогробское братство. С. 15.

богослужебных книг и рассылку их в те сельские приходы, где в этом была нужда, правда, за счет самих приходов[96].

Святогробское братство служило своеобразным органом социальной поддержки православной общины – выплачивало подати за неимущих, выкупало из плена христиан во время войн на территории Палестины, материально поддерживало сирых и убогих. Любопытно, что арабы воспринимали подобную благотворительность как прямую обязанность патриархии. Порфирий Успенский в 1852 г. был свидетелем настоящего бунта вифлеемских арабов против местного митрополита, отказавшегося было платить за своих прихожан повышенную подать[97].

Со своей стороны, православные арабы всегда поддерживали греков в борьбе с католиками и армянами за обладание Св. местами, так что архиереям иной раз приходилось сдерживать пыл своей паствы, опасаясь кровопролития. Во время гонений на Святогробское братство в 1820-х гг., когда оно было полностью разорено османскими поборами, феллахи бесплатно привозили хлеб монахам[98].

Вообще православных арабов не следует воспринимать как некое забитое «стадо», которым бесконтрольно помыкали фанариоты. Выше уже говорилось о воинственности и свирепости нравов палестинских христиан. При всем этом арабы-христиане были абсолютно необразованны и, если так можно выразиться, аполитичны. Они воспринимали господство греков в патриархате как должное.

В. Григорович-Барский рисует прямо-таки трогательную картину встречи греческого архиерея в арабской деревне Бейт-Джала в декабре 1726 г.: «Тамо егда внутрь вхождаше архиерей, изийде весь народ от веси с женами и детми в сретение ему и со многим торжеством, и кличем, и званием, провождаху его, поюще и припевающе некая словеса арапскою беседою, и вся по обичаю своему творяху от простоти и смирения, иние убо прибегающе к коню, лобзаху руку его, другие же, возлезше верху домов стояху и приветствоваху, велиим кличуще гласом, и другие предъидяху, прочии же последоваху, “благословен грядый” зовуще»[99]. Когда архиерей со спутниками отслужили литургию и вернулись на постоялый двор, «тогда убогий оний Ефиопский народ, всяк противу силе от дома своего... принесе в гостинный дом и представиша нам трапезу доволну... и служаху нам много народа от усердия и простоти сердца своего, иние же предстояху»[100]. Впрочем, радость жителей селения объяснялась в значительной

96 Правовая организация Святогробского братства С. 156, 157.

97 Материалы для биографии Порфирия Успенского. Т. 2. С. 475.

98 *Прокопий Назианзин*. С. 336.

99 *Григорович-Барский В*. 1885. С. 363.

100 Там же. С. 363–4.

мере тем, что они уже четыре года не видели у себя архиерея[101] – а Бейт-Джала стояла всего в нескольких километрах от Иерусалима. Греческие иерархи тем более не утруждали себя посещением отдаленных уголков патриархата.

Подводя итог, отметим, что важнейшим условием установления греческой ксенократии был общий упадок Христианского Востока в мамлюкскую эпоху. Православное сообщество Балкан оказалось более жизнестойким и способным к экспансии. Сохранению греческой гегемонии в церковных структурах способствовала «варваризация», архаизация значительной части арабо-христианского населения патриархата. Сельские общины замкнулись в своих родоплеменных рамках, утратили связи с иерусалимским духовенством и не претендовали на участие в управлении церковью. Этническое самосознание арабов было заглушено религиозным мироощущением, с одной стороны, и клановой солидарностью, с другой. Реальную конкуренцию грекам могла бы составить образованная и экономически независимая арабская городская верхушка, однако подобные элитарные группы у православных арабов были в зачаточном состоянии. Только в XIX в. уровень их самосознания и самоорганизации окажется достаточным, чтобы бросить вызов власти Святогробского братства.

Сербские монахи в Палестине

К концу XVII в. греки и арабы остались единственными представителями православных народов в Палестине. Сербская и грузинская общины, многие века процветавшие в Св. земле, медленно угасли.

Сербское присутствие в Палестине датируется с XIII столетия. Активное паломничество к Св. местам, начало которому положил в 1229 гг. св. Савва Неманич, первый архиепископ Сербии, привело около 1313–1315 гг. к основанию в Иерусалиме монастыря св. Архангела Михаила, покровителя Сербского государства (*Дейр ас-Сирб* в арабских источниках). Короли Сербии оказывали щедрое покровительство монастырю, организовывали переселение туда монахов с Балкан. Сербская колония в Св. земле достигла расцвета во второй половине XIV в. вместе со своей метрополией-донором и вместе с ней же в XV в. вступила в полосу упадка. Однако славянская иноческая община в Палестине оказалась достаточно жизнестойкой, чтобы почти на два века пережить гибель сербской государственности. Более того, в 1504 г. сербы даже расширили свои владения, заняв лавру Св. Саввы, оставленную монахами из-за бедуинской угрозы[102].

101 Там же. С. 365.

102 *Леонид.* Сербская община в Палестине. С. 42–53; *Фотић А.* С. 232. В научной литературе общепринята дата «1504 г.», содержащаяся в летописи Досифея, однако следует отдавать отчет, что эта дата может быть очень условной и приблизительной.

Греки, овладевшие после 1534 г. руководящими постами в Иерусалимском патриархате, обрели в лице сербов конкурирующую общину, во многом похожую на них самих. Никто из историков, как кажется, не писал о том, что в лице братства Савваитов мы наблюдаем еще одну монашескую республику, подобную Афону, Синаю или тому же Святогробскому братству. Это был своего рода орден с сильным корпоративным духом, сетью подворий, самодостаточной экономикой и, несомненно, своей субкультурной спецификой, предопределенной славянским происхождением большинства иноков. Ядром Братства были лавра св. Саввы и Архангельский монастырь в Иерусалиме. Они представляли собой единый организм с общим руководством и казной[103]. Монахи свободно переходили из одной обители в другую, в частности, в периоды усиления бедуинского натиска на Лавру большинство ее насельников переселялось в монастырь Архангела Михаила под защиту городских стен. Помимо этого лавра имела ряд подворий-метохов, занимавшихся сбором милостыни и обслуживанием паломничества. Первые такие метохи основал еще Савва Неманич на горе Сион и в Акре[104]. С изгнанием крестоносцев эти монастыри были разрушены. В XIII–XVI в. лавра владела монастырем в Пафосе на Кипре[105]. В 1580-х гг. молдавский господарь даровал Мар Сабе подворье в Яссах[106]. Несомненно, таких подворий было больше, но источники не содержат о них достаточной информации.

В то же время сербы не стремились к главенству в палестинской церкви, хотя ревниво отстаивали собственную автономию внутри патриархата. Сербы «переключили» на свои монастыри часть потока паломников, видимо, прежде всего, славянских, лишая тем самым доходов патриархию. Используя поступления от паломничества и иссякающие ручейки милостыни из славянских земель, сербские монахи сохраняли финансовую независимость от иерусалимских патриархов, самостоятельно выплачивали за себя подати. По словам Досифея, сербы требовали выделения себе особого участка в храме Гроба Господня, их игумен демонстративно входил к иерусалимскому патриарху с посохом, нарушая каноническую субординацию[107]. Досифей либо утаил от своих читателей, либо не знал, что сербы не «требовали» себе участка в храме, а имели его. Об этом сообщают паломники еще XV в.[108]; «Престол сербский» около св. Куву-

103 *Трифон Коробейников*. С. 98.

104 *Савва Неманич*. С. 14, 37.

105 *Arbel B*. P. 169.

106 Посольство Трифона Коробейникова (1593 г.) сообщало о выделении средств этому подворью: «Строителю старцу Леонтию з братьею 5 человеком дано... 10 золотых» (Посольская книга. С. 159).

107 *Каптерев Н.Ф.* Господство греков. С. 209.

108 *Василий, гость*. С. 10.

клия упоминается и в греческом проскинитарии 1580-х гг.[109] Выше уже говорилось о конфликте савваитов с иерусалимским патриархом в 1578–1579 гг. и усилиях остальных восточных патриархов по примирению сторон. Неприязнь греков к сербским инокам лавры св. Саввы очень явственно заметна даже сто лет спустя, у Досифея, в раздражении обронившего: «И пусть бы хотя жизнь святого Саввы умели прочесть монахи сербские и так гордились бы!»[110]

Стремясь к независимости, сербская община в то же время отнюдь не культивировала изоляционизм, но поддерживала активные контакты со всем Православным Востоком. Похоже, особым авторитетом Лавра св. Саввы пользовалась в Сирии (к слову, из стен Лавры вышли три антиохийских патриарха XVII в.). Антиохийский первосвятитель Иоаким Джума в письме к Ивану Грозному (1560 г.) благодарил его за присланную милостыню и просил: «Паки ж и святый монастырь Саввы Освященного всегда незабывай, еже есть и тамо великое моление за тебя царя»[111] (редкий случай, когда патриарх просит помощи не для «своей» обители). Обращаясь в 1594 г. за милостыней к русскому царю, антиохийский патриарх предлагал переслать ее через отправлявшихся в Москву монахов Архангельского монастыря и лавры, которых называл доверенными лицами Антиохийского патриархата[112].

Сербская община играла видную роль и в жизни собственно палестинской церкви. Можно вспомнить обстоятельства избрания патриарха Софрония в 1579 г. (см. ранее), когда сербы в лице Афанасия, настоятеля монастыря «дейр ас-Сирб»[113], выступили как одна из составных частей православной *таифы* (общины), ходатайствовавшей перед османскими властями об утверждении нового патриарха.

Численность сербской общины в Св. земле можно определить, исходя из османских налоговых реестров и сообщений путешественников, посещавших палестинские монастыри. При этом, впрочем, следует учитывать тот факт, что не все монахи лавры св. Саввы были сербами. Среди них встречались и греки (причем поднимавшиеся до высоких постов, если верить сообщению о том, что патриарх Герман до своего избрания был игуменом лавры) и арабы (как уроженец г. Хама Абд аль-Карим Карма, будущий антиохийский патриарх, принявший в лавре монашеский постриг в 1590-х гг.). Архимандрит Леонид писал о растущем значении греков в Лавре с начала XVII в., хотя и тогда главные лица монастыря выбирались преимущественно из сербов[114].

109 Проскинитарий 1580-х гг. С. 199.
110 Там же. С. 209.
111 РГАДА. Ф. 52/1. Книга 1. Л. 173. *Муравьев А.Н.* Сношения России с Востоком. С. 103.
112 РГАДА. Ф. 52/2. № 6.
113 См. сноску 78.
114 *Леонид.* Сербская община в Палестине. С. 61.

Численность обитателей лавры св. Саввы и Архангельского монастыря в XVI – начале XVII вв.

№	Год	Источник	Лавра	*Дейр ас-Сирб* (Архан-гельск. мон-рь)	В обоих	Всего, в т..ч. ушедш. на послу-шание	Сноска
1	1547	монах Софроний	50				*Cohen A*. P. 87
2	1553/4	османский налоговый реестр	20	15			Там же
3	1562/3	там же	31				Там же. С. 90
4	1584	Н.Радзивил	ок. 30				*Радзивил Н*. С. 138
5	1593	Трифон Коробейников			80	250	*Трифон Коробе-ников*. С. 99
6	между 1608 и 1634	Проскинитарий 1608–1634	«лавра богата монахами»				Проски-нитарий 1608–1634. С. 69
7	1619	Келарь Иоанникий	50	60			РГАДА. Ф. 52/1. 1629 г. № 22. Л. 6
8	1636	Василий Гагара	90 или 110 (в разных редакциях)				*Василий Гагара*. С. 13, 59

Исходя из приведенной таблицы, видно, что численность обитателей сербских монастырей составляла несколько десятков человек при общем количестве черного духовенства в Палестине, по данным Трифона Коробейникова (1593 г.), порядка 200–300 чел.

Давление бедуинов, ветшание древних монастырей и прекращение финансовой поддержки с Балкан были главными проблемами, стоявшими перед сербской общиной. Со второй половины XVI в. палестинские сербы, следуя примеру своих балканских собратьев, начинают искать покровительства русских царей, и на какое-то время Московское государство вместо Сербии становится донором лавры св. Саввы. Некоторые авторы XIX в. предполагали, что Москва рассчитывала сделать сербскую общину опорой русских церковных интересов в Св. земле[115]. Данная версия слишком сильно ассоциируется с панславизмом, чтобы совместить ее с реалиями XVI в. Однако значительная денежная помощь из России, действительно, многократно и целенаправленно поступала сербским монахам.

Первый пример такого рода относится к 1552 г. и имеет несколько легендарный характер: сведения о нем содержатся не в русских архивах, а у позднейших паломников. Согласно этой версии, старцы Архангельского монастыря Моисей и Мефодий получили от Ивана IV и московского митрополита Макария щедрое пожалование на восстановление разрушенной монастырской трапезной. В благодарность сербы устроили в монастырской церкви придел во имя св. Иоанна Предтечи, ангела царева. Эти события стали сюжетом для благочестивой легенды о том, как иерусалимский санджак-бей вознамерился снова разрушить восстановленную трапезную, но, по молитвам иноков к Архистратигу Михаилу, бей был найден у ворот своего дома мертвым, исколотым ятаганом, и более турки на монастырь не посягали[116].

Первое документально подтвержденное свидетельство о контактах лавры св. Саввы с Россией (подобного рода архивные документы являются, кстати, главным источником по истории сербской общины в Палестине второй половины XVI – начала XVII в.) – это послание игумена лавры Иоасафа к Ивану IV, датируемое концом 1550-х гг. Сам текст письма не сохранился, но содержание его кратко пересказано в ответной грамоте Иоасафу: «Писал еси к нам, что тебе в лавре церкви и келеи оградить нечем. А от аравлян вам обиды великие, потому что ограда монастырская обветшала, и нам бы вас пожаловать, прислати вам своя милостыня на огражение церкви и монастырю»[117]. Милостыня в размере 200 руб. была отправлена в лавру с посольством Василия Познякова.

Начиная с 1580-х гг. контакты сербских монастырей с Россией учащаются и посольства в Москву следуют одно за другим. В этот период в сербской иноческой общине выделяется фигура уроженца Македонии келаря Дамаскина, «великого старца», как называли его в русских источниках. Помимо

115 *Леонид.* Сербская община в Палестине. С. 53.
116 *Позняков В.* С. 51–53, 79; *Леонид.* Сербская община в Палестине. С. 53.
117 РГАДА. Ф. 52/1. Книга 1. Л. 148–148 об.

московских архивов, его упоминает польский паломник Н.Х. Радзивил, который встречался с Дамаскином в лавре в 1583 г. и довольно продуктивно общался, благо Дамаскин понимал польскую речь, знакомую ему по долгим путешествиям через Речь Посполитую в Московию. Неоднократно бывая в России (до 1583, в 1586–8, 1590–91 и др. годах), Дамаскин вошел в особое доверие к Борису Годунову, получал от него богатые подарки не только для лавры, но и для себя лично. Многими историками описан эпизод, когда в 1591 г. Годунов передал Дамаскину значительную милостыню для сербских монастырей Палестины тайно от греческих иерархов, с которыми Дамаскин возвращался из Москвы. А.Н. Муравьев выдвинул романтическую версию, что эти средства предназначались на негласное поминовение души убиенного царевича Димитрия. Позднейшие авторы трактовали ситуацию более реалистично: Борис Годунов, зная через Дамаскина и других информаторов о греко-сербских трениях в Палестине, оказывал особое покровительство сербам, но секретно, дабы не вызывать недовольство греков[118].

В 1592 г. игумену лавры Христофору через Дамаскина было выдано 150 руб. (и еще 90 руб. игумену Архангельского монастыря Кириллу), а также вручена жалованная грамота о свободном проезде старцев обители в Москву за милостыней[119]. Известно о новой поездке Дамаскина ко двору русского царя весной 1594 г.[120] Однако после этого в силу каких-то причин Дамаскин надолго осел в Москве, и переданная ему милостыня не попала в Палестину.

В русских архивах имеются также сведения о пожалованиях в лавру св. Саввы в 1597 и 1599 гг., однако прибывшее оттуда в 1603 г. посольство во главе с архимандритом Григорием привезло совершенно отчаянные послания, в которых говорилось, что помощи из России не поступало уже 14 лет, а положение в лавре сложилось катастрофическое. Игумен лавры Гавриил в своей грамоте, датированной сентябрем 1602 г., писал: «Здесь, во святых местах, многия печали, нужды и глад, какого не бывало во днях наших, и насилие от Арапского рода умножилось, так что мы едва не погибли от здешних святых и божественных мест. Но мы добре стояли в земле безводной... теснясь крепко... от Агарянских языков, которые умножились, ради наших согрешений. Мы же, смиренные, не возмогшие терпеть толикие нужды, отошли на малое время, доколе пройдет гнев Господень, глад великий и нужда, дабы и мы приняли малый покой от наших трудов. Лавра же да постоит в сохранении некоторое время,

118 *Радзивил Н.* С. 136; *Муравьев А.Н.* Сношения России с Востоком. С. 147, 264; *Каптерев Н.Ф.* Сношения. Т. 1. С. 14–15; *Леонид.* Сербская община в Палестине. С. 54–55.

119 РГАДА. Ф. 52/1. 1592 г. № 1. Л. 1–8; *Муравьев А.Н.* Сношения России с Востоком. С. 261; *Леонид.* Сербская община в Палестине. С. 56.

120 *Ченцова В.Г.* Грамота Иоакима VI. С. 294–297. См. там же очерк биографии Дамаскина.

доколе смирится род Агарянский, и ныне пребывают не многие старцы, в монастыре заключенные, страха ради Измаилитскаго. Мы же, по совету Пресвятейшаго патриарха нашего, Софрония, взяв все сосуды церковныя, пришли во св. град Иерусалим, в другой монастырь наш Архангельский, где непрестанно молим о твоей державе»[121].

Сохранилась, кстати, рукопись, переписанная самым известным из тогдашних монахов лавры Абд аль-Каримом Кармой в феврале 1604 г. в Архангельском монастыре, где будущий патриарх вместе с остальной братией отсиживался, пережидая смутные времена[122]. О том же писал в своей челобитной глава посольства архимандрит Григорий: «Греха ради их (братии св. Саввы. – *К.П.*) нужда великая стала в монастыре и оскудение в милостыни, так как у Турского царя с Цесарем и Мутьянским воеводою зачалась война великая, и отовсюду залегла милостыня в монастырь, и нищим богомольцам царским (то есть насельникам Лавры. – *К.П.*) нужда великая от наготы и босоты, с головы в конец погибают, в монастыре все стало ветхо, обновить что либо нечем, ради великой бедности»[123].

Посольство было торжественно принято царем и патриархом, получило богатые дары и в начале 1604 г. отпущено назад вместе с келарем Дамаскином, все эти годы прожившим в Москве. Монахам лавры выдали от имени царя Бориса жалованную грамоту по образцу той, которую они получили от Федора Иоанновича в 1592 г.; также за ними были зарезервированы особые кельи на Греческом дворе у Богоявленского монастыря, превратившиеся в своего рода подворье лавры[124].

Следующие полтора десятилетия, когда из-за Смуты в Московском государстве палестинские монастыри не получали русской милостыни, стали фатальными для сербской монашеской общины. Монахи, правда, вернулись в лавру; если верить показаниям новоспасского келаря грека Иоанникия, состоявшего до 1619 г. при иерусалимском патриархе, число насельников лавры достигало полусотни, хотя сам игумен оставался в Архангельском монастыре в Иерусалиме[125]. Проблемы савваитов нашли отражение даже в документации Высокой Порты. В одном из фирманов упоминалось, что из-за разрушения стен «арабские разбойники», то есть бедуины, грабят монастырь, бьют монахов стрелами и камнями. Около 1603–1605 гг. савваиты получили от османских властей разрешение на частичную реконструкцию

121 *Леонид.* Сербская община в Палестине. С. 58.
122 *Nasrallah J.* HMLEM. T. 4 (1). P. 72.
123 Там же. С. 59.
124 Там же. С. 60–61; *Муравьев А.Н.* Сношения России с Востоком. С. 281–299; *Каптерев Н.Ф.* Сношения. Т. 1. С. 15–23.
125 РГАДА. Ф. 52/1. 1629 г. № 22. Л. 6.

монастырских укреплений. Согласование документов и строительные работы растянулись на много лет[126].

К 1612 г. сербы закончили строительство на южной стороне лавры башни во имя св. Симеона Сербского (потом греки, завладев монастырем, переименовали ее во имя пр. Симеона Столпника). Башня предназначалась для защиты от бедуинов. Архимандрит Леонид, впрочем, предполагал, что сербы в действительности пытались таким образом, не покидая лавры, отделиться от греческих монахов, закрепиться в комплексе строений, принадлежащих исключительно им[127]. В османском документе от июля 1613 г. глухо упоминаются некие «злобници», которые чинят обиды и насилия саввинским инокам при попустительстве иерусалимского кади. По мнению сербских исследователей, речь тут идет о конкурентах-греках, желавших овладеть монастырем[128]. Строительные работы в монастыре ввергли сербов в тяжелые долги, из которых им так и не удалось выбраться.

Правда, в 1620-е гг. возобновились русско-палестинские контакты, московские послы, ездившие в Стамбул, передавали милостыню для лавры, саввинские архимандриты приезжали на Русь в составе иерусалимских посольств или отдельно в 1625, 1629, 1636 гг. В грамотах из Палестины положение монахов лавры обрисовывалось все более мрачными красками: «Они великою нуждою пребывают в той святой обители, занеже арапляня во дни и в нощи их нудят. И пречудно есть во днях сих, как они в пустыне пребывают и держат ту святую лавру, потому что преж сего было... в пустыни Иорданской 300 монастырей, а ныне только они остались... и св. лавру св. Саввы держат насилу», писал в 1625 г. иерусалимский патриарх Феофан[129]. Ему вторил игумен Афанасий в 1636 г., обращаясь к царю Михаилу Романову: «Мы мучимся беспрестанно в великом долгу от агарян и араплян, там пребывающих, и терпим от них великую обиду. Помоги нам починить св. обитель, потому что она разорилась от старых лет, стены и кельи распались и священные образа попортились. Божиею милостию мы... устроили по-прежнему несколько келий для успокоения братии, но от сего задолжали и не имеем чем заплатить долга»[130]. Это посольство 1636 г. от игумена Афанасия было последним, отправленным из лавры. Лишенные надежных источников дохода, в условиях непростых отношений с греческими патриархами, сербы не смогли содержать свои монастыри и вскоре после 1636 г. вынуждены были оставить их. Иерусалимский патриарх Феофан между 1636 и 1640 гг. погасил сербские долги в 54 тыс. пиастров и овладел обоими монастырями[131].

126 *Фотић А.* С. 234.
127 *Леонид.* Сербская община в Палестине. С. 61–62.
128 *Фотић А.* С. 230, 235.
129 *Каптерев Н.Ф.* Сношения. С. 48, см. также С. 46–59.
130 *Леонид.* Сербская община в Палестине. С. 63.
131 *Каптерев Н.Ф.* Господство греков. С. 208, 29. *Леонид.* Сербская община в Палестине. С. 63.

Грузинское присутствие в Святой земле

Судьба грузинской монашеской общины в Палестине сказалась в чем-то сходной с сербской. Грузины появились в Св. земле еще в византийскую эпоху, их присутствие продолжалось и в Раннеарабский период. В 1038 г. они основали в нескольких километрах к западу от Иерусалима монастырь Честного Креста *(Дейр Мусаллаба)*, ставший впоследствии ядром иверийской колонии. В мамлюкский период грузинское влияние в Палестине достигло своего пика; грузины владели участком Голгофы в храме Св. Гроба, десятком монастырей и значительной недвижимостью, получали щедрую милостыню из Грузии и были фактически независимы от иерусалимских патриархов[132]. Кризис грузинской государственности, начавшийся в XV в., сокращение финансовой поддержки из метрополии и притока новых монахов, а также крах Мамлюкского султаната, покровительствовавшего грузинам, привели к нарастающему упадку иверийской общины в Палестине.

Будучи не в силах содержать свои монастыри, грузины продавали их или отдавали в аренду другим конфессиям. Именно грузинам изначально принадлежал монастырь св. Иоанна Богослова, отданный в аренду францисканским монахам после изгнания их турками с горы Сион в 1551/2 г.[133] При патриархе Феофане грузины уступили грекам монастыри св. Феклы и Предтеченский. После этого в их руках, помимо монастыря св. Креста, оставалось еще 5 обителей[134].

В литературе высказывалось мнение, что уже в XVI в. большинство этих монастырей были покинуты и остатки грузинской колонии сконцентрировались в монастыре Честного Креста, где османские налоговые реестры 1553/4 и 1562/3 гг. отмечают 15 грузинских монахов[135]. Однако Трифон Коробейников, раздававший милостыню палестинским монастырям в 1593 г., отмечал присутствие монахов в иверийских монастырях св. Георгия, Федора Стратилата и Николая Чудотворца в Иерусалиме. Хотя в монастырях Палестины подолгу жили архиереи, приходившие в паломничество из грузинских земель[136], местную

132 *Хуцишвили Н.* С. 126–127; *Цагарели А.* С. 42–57.

133 Любопытно, что в греческих источниках говорится о сдаче грузинами в аренду монастыря св. Иоанна Богослова, который «франки» впоследствии окончательно присвоили. Грузинские же авторы пишут, что монастырь был передан католикам по султанскому повелению и грузинская братия вынуждена была очистить обитель «после бесполезного сопротивления» (*Цагарели А.* С. 116–118; *Арсений Суханов.* С. 165; *Прокопий Назианзин.* С. 141, 164; *Cohen A.* P. 88; *Хуцишвили Н.* С. 133).

134 *Каптерев Н.Ф.* Господство греков. С. 27; *Досифей.* Послания. С. 172.

135 *Cohen A.* & *Lewis B.* P. 88, 90.

136 Колофоны 1570 и 1572 г. упоминают урбнисского архиепископа Власа и тифлисского – Варнаву, переплетавших старые книги Крестного монастыря (*Цагарели А.* С. 64, 182, 188).

иверийскую общину возглавляли настоятели Крестного монастыря в сане простых священников. Упомянутый акт передачи патриаршей власти от Германа к Софронию в 1579 г. был подтвержден, среди прочих, священником Иаковом, главой грузинской *таифы* (общины)[137]. При Трифоне Коробейникове палестинских грузин представлял «строитель» (то есть настоятель) старец Иосиф, получивший от Трифона 100 золотых на содержание придела Распятия (Голгофы). Еще одному старцу Иосифу, скорее всего тому же самому, было выдано 40 золотых на Крестный монастырь[138]. В источниках начала 1650-х гг. упоминаются грузинские монахи в монастыре св. Николая, выступавшего, видимо, как иерусалимское подворье Крестного монастыря. Другие иверийские монастыри, судя по всему, были уже заброшены или сдавались в аренду мирянам[139]. К тому времени грузины утратили свои владения в храме Св. Гроба. По сообщению одного из путешественников, они, вконец обеднев от поборов, вынуждены были продать грекам права на половину Голгофы за 14 тыс. пиастров[140].

В конце XVI – первой половине XVII в. иерусалимские патриархи Софроний и Феофан предпринимали усилия по организации стабильного поступления денежной помощи из Грузии в Св. землю. Сначала царями Картли (с 1588 г.), потом – владетелями остальных грузинских государств были пожертвованы значительные суммы и имущества (церкви, села, оброк с некоторых групп крепостных) Св. Гробу и грузинским монастырям в Палестине. Наибольшее количество актов дарения приходится на второе десятилетие XVII в., что связано с поездкой в Грузию патриарха Феофана около 1613 г. Денежный доход, поступавший с этих имуществ, распределялся в некоей пропорции между грузинской монашеской общиной и патриархией; впрочем поступления эти были весьма нерегулярными, большая их часть оседала у управителей святогробских владений в Грузии[141].

Зависимость иерусалимских патриархов от этих пожертвований обусловила то, что отношения греков с грузинской колонией в Палестине были не столь напряженными, как с сербами. Патриарх Досифей в своих письмах грузинским владетелям сравнивал их со св. Константином, поминал покровительство грузинских царей палестинским святыням при мамлюках, говорил: «поелику иверийцы помогли грекам в нужде их, вот и мы теперь служим иверийцам в их нужде» и, цитируя евангельское изречение «несть ни эллин, ни иудей», заявлял: «посему в Иерусалиме произносится анафема тому, кто говорит, что есть различие между иверийцем и греком»[142].

137 См. сноску 78.
138 *Трифон Коробейников*. С. 96–100.
139 *Гавриил Назаретский*. С. 22; *Иона*. С. 14; *Арсений Суханов*. С. 164.
140 *Цагарели А*. С. 65–66.
141 *Досифей*. Послания. С. 170; *Хуцишвили Н.* С. 127–131, 133–134.
142 *Досифей*. Послания. С. 157–158.

Еще одним фактором, облегчавшим положение грузин по сравнению с сербами, была меньшая степень бедуинской угрозы их обителям. Если лавра св. Саввы находилась в глубине Иудейской пустыни, то монастырь честного Креста был, в какой-то мере, прикрыт Иерусалимом от нападений кочевников. Тем не менее и Крестному монастырю приходилось откупаться от бедуинов, что ухудшало его и без того нелегкое финансовое положение[143]. Тяжелым бременем ложились на монастырь и расходы на содержание грузинских паломников, приходивших в Палестину. Одна эта статья расходов ввела Крестный монастырь в долги на 94 тыс. пиастров[144].

Монастырь, впрочем, знал и периоды временного подъема, особенно в 40-х гг. XVII в., когда игуменом его был Николай (в миру – Никифор Чолокашвили, † 1658 г.), выходец из грузинской аристократии, приближенный кахетинского царя Теймураза. В свое время по поручению царя Чолокашвили много раз ездил с посольствами к различным государям Европы и Азии, в том числе трижды в Россию, бывал в Италии, Франции, Испании, знал семь языков и считался «философом» и «оратором». В Иерусалиме грузинский архимандрит сблизился с патриархом Феофаном, который, по словам Досифея, перед смертью назначил Никифора своим преемником. Святогробцы, конечно, не допустили, чтобы патриарший престол «ушел» из греческих рук и, похоже, не простили Никифору его амбиции. Именно этим А. Цагарели объясняет резкие отзывы о Чолокашвили Досифея Нотары, который писал, что грузинский архимандрит «путешествовал между франками и разными народами, и был по виду монах, а по сердцу – гордый и соблазнительный человек»[145].

Николай организовал масштабные ремонтные работы в Крестном монастыре[146], о которых с похвалой отозвался Арсений Суханов, побывавший там в начале 1650-х гг.: «Церковь велика гораздо и прекрасна, подписана вся вновь, мост вымощен разными мелкими цветными мраморы узорчато, келий без числа много, ограда якоб город высокий, все ново; во всем Иерусалиме другого такого нет монастыря, чтобы таков был цел и строен, а живут в нем ивери… а патриарх ими не владеет»[147].

Однако, перестройка Крестного монастыря – один из самых ярких архитектурных проектов палестинских христиан в раннеосманскую эпоху – стала «лебединой песнью» грузинской колонии в Св. земле. Именно амбициозные начинания Николая вконец расстроили финансы монастыря. Чолокашвили покинул Иерусалим около 1648 г. и, как писал о том Досифей, «с тех пор

143 *Досифей*. Послания. С. 171.
144 Там же. С. 170.
145 Там же. С. 160; *Хуцишвили Н.* С. 135; *Цагарели А.* С. 66–70.
146 *Цагарели А.* С. 99.
147 *Арсений Суханов*. С. 175.

приходили... в монастырь Креста игумены нехорошие, и ввели его в долги. Из Иверии сей монастырь ничего не получал по причине корыстолюбия милостынесобирателей»[148]. Через какое-то время грузины вынуждены были окончательно покинуть свои монастыри из-за непосильных долгов. По словам Досифея, «какой монах или мирянин из Иверийцев приходил в Иерусалим, турки заключали его в башню и требовали от него денег, имения Крестного монастыря они захватили и обратили в свою собственность, из игуменов Крестных Гавриила убили, Иосиф бежал ночью из Иерусалима, а Мелетий столько лет содержался в темнице»[149].

Не вполне ясна точная дата оставления грузинских монастырей. Патриарх Досифей в одном из своих посланий (от 1706 г.) писал, что монастыри лежали в запустении около 40 лет[150]. Непохоже, чтобы он имел в виду 40 лет до 1706 г., так как к 1685 г. Досифей сумел выплатить грузинские долги и «расконсервировал» монастыри. Однако предположение о 40 годах запустения до 1685 г. тоже не согласуется с источниками, которые в начале 1650-х гг. упоминают действующий в двух верстах к западу от Иерусалима грузинский монастырь, «и чернцы Грузи благочестивы, своими рукама делают нивы, сеют, орут и жнут, и винограды копают, и... пришелцов кормят и поят»[151].

Начиная с 1659 г. и несколько раз в 1660-х гг. грузинские иерархи предпринимали попытки собрать деньги и освободить от долгов палестинские монастыри, однако эти предприятия, в силу разных причин, не имели успеха. Мусульманские власти запечатали монастыри, они стояли заброшенными, ветшали, а латиняне и армяне предлагали выплатить их долги с тем, чтобы после этого овладеть монастырями. В конечном итоге иерусалимский Патриарх Досифей совершил в 1681–1682 гг. поездку в Грузию и сумел договориться с царем Георгием о выплате им долгов иверийских монастырей. Собрав в грузинских землях требуемые деньги и добавив какую-то сумму от себя, Досифей в 1682 г. выплатил долги и проценты иверийских монастырей, вернул по суду их земельные владения в Палестине, выстроил новые стены и кельи и к 1685 г. возобновил там богослужение[152]. Теперь, однако, монастырями владели греки, хотя Досифей по инерции какое-то время считал свои расходы на содержание этих монастырей безвозмездной субсидией грузинам[153], и

148 *Досифей*. Послания. С. 160.
149 Там же. С. 169.
150 Там же. С. 170.
151 *Гавриил Назаретский*. С. 22.
152 *Цагарели А*. С. 71–72.
153 «Поелику же они (затраченные средства. – *К.П.*) пожертвованы христианами-греками (дар добрый, ибо братья помогли братьям); посему мы не только не требуем от иверийцев в пополнение их... но еще возвращаем им, как монастырь св. Креста, так и прочие...»

был готов в любой момент передать обители под управление присланного из Грузии игумена. «Если же не будет у него доходов на содержание монастырей, – оговаривал патриарх в 1706 г., – в таком случае да управляют ими отцы-греки по долгу христианскому, который имеет одна церковь в отношении к другой церкви и преимущественно св. Гроб, который есть общая церковь... всех православных»[154].

Таким образом, иверийские монастыри перешли под управление греков, грузинская колония в Палестине исчезла, а недвижимость, пожертвованная палестинским монастырям в Грузии, оказалась под контролем греческого Святогробского братства. В XVIII в. в Палестину продолжали приходить паломники из Грузии, правители грузинских княжеств вели переписку с иерусалимскими патриархами и посылали им дары, святогробцы получали доходы с грузинских имений[155]. Однако стабильной монашеской общины грузины уже не создали, и редкие паломники оставляли меланхоличные записи на полях никому не нужных грузинских манускриптов о том, что в Крестном монастыре нет больше грузин[156].

Святогробское братство превратилось в единственного представителя православной церкви в Палестине.

Святогробцы: взгляд изнутри

По своей внутренней природе Святогробское братство было достаточно неоднородным. В его составе неофициально существовал ряд более мелких группировок, возникавших на земляческо-клановой основе. Первые четыре греческих патриарха состояли в родстве между собой, образовав таким образом настоящую «Пелопоннесскую» династию, стоявшую во главе Иерусалимской церкви с 1534 по 1660 г. Досифей и его племянник Хрисанф составили вторую династию выходцев с Пелопоннеса (1669–1731 г.). Правивший в промежутке

(*Досифей*. Послания. С. 172).

154 Там же. С. 169–173.

155 Самый известный из этих паломников – архиепископ и писатель Тимоте, находившийся в Св. земле в 1758 г. (*Цагарели А*. С. 82–88, 248–254; *Хуцишвили Н*. С. 129–131).

156 *Цагарели А*. С. 181. (Колофон некоего иеромонаха 1814 г.). Страстным грузинским патриотом был иеромонах Лаврентий из Имеретии, живший в Крестном монастыре в начале XIX в. В своих приписках на древних манускриптах он перечисляет грузинские надписи на стенах палестинских храмов и монастырей, которые, по его словам, «показывают, кто что сделал и сколько издержал, и служат доказательством жертв, принесенных нашей страною. И кто в этот Крестный монастырь придет, пусть посмотрит находящийся здесь Голгофский синаксарий, и в самом начале его посмотрите и уразумейте – кому Голгофа принадлежит» (*Цагарели А*. С. 190).

между этими кланами патриарх Нектарий, критянин, был вынужден вскоре отречься от престола, возможно, потому, что оказался «чужим», не вписывался в баланс сил, сложившийся в Святогробском братстве.

К слову, другие церковные структуры православного миллета строились по такому же земляческому принципу: Александрийский патриархат в конце XVI – первой половине XVII в. возглавлялся преимущественно критянами, они же доминировали и в Синайском монастыре; греческие архиереи, действовавшие в Антиохийском патриархате в XVII в. были представлены выходцами с Хиоса, а в XVIII в. – киприотами.

Среди окружения того или иного патриарха почти всегда фигурируют его родственники, земляки или люди, близкие по иным причинам. Так, патриархи Паисий, бывший ясский игумен, и Хрисанф, долгие годы пробывший в Молдавии, стремились возводить в архиереи греческих настоятелей молдавских монастырей, причем Хрисанф столкнулся в этом вопросе с сопротивлением палестинских святогробцев[157]. Патриарх Феофан в 1630 г. оправдывался перед русским правительством в том, что он «учинил своих митрополитами»[158]. На самом деле упреки были вполне обоснованы: вифлеемский митрополит Афанасий, правая рука патриарха, был его двоюродным братом, а целый «выводок» племянников Феофана, в том числе будущий патриарх Паисий, носил сан архимандритов, управлял молдавскими имениями Св. Гроба и ездил с дипломатическими поручениями в Москву[159]. Любопытный пункт содержится в уставе Синайского монастыря от 1671 г.: «Поелику монах не имеет... родных, так как он от всего этого отрекся в своем обете, то посему несправедливо, чтобы кто-нибудь назвал бранно родину другого брата, называл критянами или румелиотами или кипрянами... или помогал партийно, как своему земляку, поелику все мы братья по ангельскому образу и все имеем одну родину на земле – святой монастырь и родину небесную – вышний Иерусалим»[160].

В целом междоусобицы в Святогробском братстве не шли ни в какое сравнение со скандальными интригами столичных фанариотов. Высшее духовенство в Иерусалиме было намного более сплоченным, чем в Константинополе. Может быть, это объясняется постоянными конфликтами с католиками и армянами, а также противостоянием, до поры неявным, нескольких сотен греков – верхушки иерусалимской церкви – и десятков тысяч православных арабов Палестины. Конечно, внутренние раздоры происходили и в среде святогробцев. О них можно составить представление по редким проговоркам летописцев. Так,

157 *Арсений Суханов*. С. 70; *Соколов И.И.* Святогробское братство. С. 21–22.

158 *Каптерев Н.Ф.* Сношения. Т. 1. С. 64.

159 *Каптерев Н.Ф.* Сношения. Т. 1. С. 46–57, 72–73; *Ченцова В.Г.* Икона Иверской Богоматери. С. 112, 113, 133, 139.

160 Патриаршие документы. С. 348.

Досифей говорил об убытках Св. Гроба, происшедших «…от беспечности наших, от несогласия их зависти и распрей между собою»[161]. Отречение в 1669 г. патриарха Нектария произошло во многом из-за вражды «недовольных своим состоянием и самолюбивых монахов»[162]. В дисциплинарных уставах Святогробского братства XVII–XVIII вв. постоянно встречаются угрозы наказания за взаимные раздоры[163]. Но как бы там ни было, святогробцам удавалось по возможности «не выносить сор из избы» и, за редким исключением, не втягивать в свои внутренние распри османские власти.

В отличие от чехарды столичных патриархов, возводившихся и свергавшихся чуть ли не каждый год в результате интриг собственного клира и османских сановников, на иерусалимском престоле за 350 лет сменилось всего 17 патриархов. Палестинские летописи и труды позднейших историков[164] дают представление об основных правилах замещения опустевшей патриаршей кафедры. До середины XVII в. патриархов избирали в Иерусалиме архиереи и монахи, а начиная с Паисия (1645 г.) сами выборы стали происходить под контролем вселенских патриархов, как правило, в Стамбуле. В церемонии участвовали константинопольский патриарх и его Синод (в соответствующих документах они все время подчеркивали свое право покровительствовать остальным восточным церквям), влиятельные фанариоты-миряне, в том числе великий драгоман и господари Молдавии и Валахии, а также находившиеся в тот момент в столице клирики Святогробского братства. Сделанный выбор иногда утверждался палестинским духовенством. Конфликтов на этой почве между Иерусалимом и Константинополем не возникало, потому что почти каждый патриарх заранее подбирал себе преемника, и воля патриарха всегда соблюдалась. Никаких свидетельств об османском вмешательстве в замещение иерусалимской кафедры на протяжении XVI – первой половины XIX в. не встречается. Каждое избрание патриарха подтверждалось соответствующим султанским бератом, но это во многом была чисто канцелярская формальность, закреплявшая уже произведенный выбор[165].

Что касается свержений архиереев, столь частых в столице, то в Палестине подобных примеров не наблюдалось. Из 17 иерусалимских первосвятителей 9 правили пожизненно, 1 (Софроний, 1770–1774 гг.) был переведен на константи-

161 *Каптерев Н.Ф.* Господство греков. С. 38.

162 Там же.

163 *Каптерев Н.Ф.* Господство греков. С. 38–39; *Соколов И.И.* Святогробское братство. С. 9–19.

164 *Померанцев И.* Избрание иерусалимских патриархов.

165 *Каптерев Н.Ф.* Господство греков. С.201–207; *Померанцев И.* Избрание иерусалимских патриархов. С. 209–232; *Муравьев А.Н.* История. Т. 2. С. 273, 300, 318, 328; *Максим Симский*. С. 81, 84–85; *Неофит Кипрский*. Двадцатилетие. С. 152.

нопольский престол, 7 отреклись от власти, причем о большинстве из них точно известно, что отречение состоялось по причине дряхлости и сделано было добровольно[166].

Антиохийское духовенство

> Митрополит Селевкийский служил в монастырской церкви с четырьмя священниками, без диакона, без митры, в обыкновенной камилавке, в которой он ходит на ветер. Мужик в саккосе! Босые, полунагие мальчишки прислуживали ему…
>
> *Порфирий Успенский. 1843 г.*

В Антиохийском патриархате, почти полностью арабском по своему составу, сложились иные, чем в Палестине, отношения патриархов, духовенства и мирян. В то же время, сама церковая организация в Сирии играла ту же социальную роль, что и во всей империи, роль лидера православной общины, посредника не только между людьми и Богом, но и между своей паствой и османскими властями. Духовенство ведало раскладкой налогов среди христиан, отстаивало интересы общины перед мусульманской администрацией. Хотя джизью христианские общины выплачивали, как правило, сами, однако церковные иерархи предварительно вели торг с администрацией о списках христиан, занесенных в налоговые реестры, и стремились под разными предлогам вычеркнуть оттуда побольше имен[167].

Не менее важны были внутренние функции церкви, в первую очередь, патернализм, социальная поддержка низших слоев населения. Архиереи и монастыри оказывали помощь неимущим, странникам. Не всегда, впрочем, такая поддержка была добровольной. Павел, патриарший наместник, рассказывал, как в голодный год бедняки ворвались во дворец патриарха, где хранились запасы продуктов, «причем я, – говорит Павел, – не имел силы преградить им путь»[168].

Церковные власти старались гасить конфликты внутри общины. Как уже упоминалось, иерархи были наделены и судебной властью. Круг вопросов, находившихся в ведении высшего духовенства, был весьма обширным: от разграничения полномочий священников до регламентации формы женских головных уборов, от определения возраста невест и размера предбрачного подарка до изгнания бесов из одержимых[169]. Особенно выделялась в этом плане деятельность ми-

166 *Прокопий Назианзин*. С. 139–140; *Муравьев А.Н.* История. Т. 2. С. 273.

167 См. гл. III.

168 *Павел Алеппский*. Т. 5. С. 173, 152; *Григорович-Барский В.* 1800. С. 333; *Михаил Брейк*. С. 446.

169 *Михаил Брейк*. С. 425–426; *Павел Алеппский*. Т. 5. С. 155, 171; *Михаил Брейк*. Тарих аш-Шам. С. 36; Материалы для биографии Порфирия Успенского. Т. 2. С. 228.

трополита Мелетия Кармы, возглавлявшего Халебскую епархию в 1612–1634 гг. Человек фанатичной веры, «религиозный фундаменталист», выражаясь современным языком, Мелетий пытался привести жизнь своей паствы в соответствие с церковными нормами, боролся против светских «излишеств» – «многорасходной роскоши», «неприличных гудений и плясок». Как писал Михаил Брейк, он «запретил женщинам рядиться в иностранные непристойные одежды и подкрашивать лица, так как все это губит души»[170]. Митрополит стремился поддерживать внутри общины социальную справедливость, ограничивал расходы состоятельных прихожан, требуя от них «ежедневно копить часть денег для бедных»[171]. Средства кафедры Мелетий тратил на пособия неимущим, украшение церкви и строительство внушительной митрополичьей резиденции. Особое внимание, в силу своих «клерикальных» убеждений, он уделял воспитанию по своему образу и подобию низшего духовенства, приучению священников к «степенности», «потому что они (священники. – *К.П.*) должны быть светом для мира»[172].

Священники Антиохийской церкви делились на две категории, незначительно различающиеся по прерогативам и облачению – *кассис* (иеромонах или священник без прихода) и *хури* (приходской священник)[173]. О положении белого духовенства в Сирии можно судить, главным образом, на основании поздних этнографических наблюдений, относящихся к XIX в. Однако вряд ли будет большой ошибкой спроецировать, с некоторыми поправками, эти сведения на более ранние столетия.

Православные жители деревень и городов избирали кандидатов в священники из своей среды – грамотных пожилых людей, пользующихся уважением соседей. Впрочем при избрании часто вспыхивали разногласия и конфликты, жители делились на враждующие партии, и каждая выдвигала своего кандидата. Избранных кандидатов посвящал архиерей; в редких случаях митрополиты сами назначали священников[174].

Доходов от совершения церковных треб на жизнь не хватало, священники продолжали заниматься земледелием или ремеслами, получали поддержку от своих взрослых детей. Сведения о том, что городские священники имели ежемесячное жалование поздние и относятся к XIX в. В целом приходское духовенство было не богаче своей паствы[175].

170 *Михаил Брейк*. С. 438–439.
171 Там же. С. 439.
172 Там же; *Павел Алеппский*. Т. 5. С. 190.
173 *Полосин Вл.В.* Записка Павла Алеппского. С. 339. прим. 18, 19.
174 *Порфирий Успенский*. Сирийская церковь. С. 133; Материалы для биографии Порфирия Успенского. Т. 2. С. 128; СИППО. 1913. С. 450–451.
175 СИППО. 1909. С. 126, 128; *Березин И.Н.* Христиане в Месопотамии и Сирии. С. 25; СИППО. 1897. С. 630–635.

Наследование священнического сана в рамках одной и той же семьи было довольно частым явлением, но не обязательным правилом. Переписчики рукописей, помещавшие в колофонах свою родословную, дают множество примеров как иерейских династий, так и «смешанных» генеалогий, где в разных поколениях священники чередуются с мирянами.

Позднейшие наблюдатели склонны были подчеркивать низкий образовательный уровень духовенства. И.Н. Березин в середине XIX в. писал, что, по недостатку училищ, клирики не обладали должным знанием даже религиозных догматов[176]. Автор начала XX в. отмечал, что большинство священников «имеет познания лишь элементарной школы… и по-прежнему посвящает свой досуг сельским занятиям»[177]. В то же время, среди духовного сословия, особенно в городах, встречались и образованные, по меркам своего времени, люди.

Более всего поражала иностранных наблюдателей близость быта и нравов приходского духовенства и мирян, и все это с ярким восточным колоритом: ковры и циновки вместо мебели, кофе и кальян, строго отделенная женская половина дома; священники отличались от прихожан лишь черной одеждой и черной чалмой на голове. Особенно отчетливо это сходство проявлялось в отдаленных полудиких районах: «Как и миряне, священники в Хауране гарцуют на своих породистых арабских конях, вооружаются длинными копьями и мечами, принимают участие в обычных занятиях своих прихожан земледелием и скотоводством»[178].

Впрочем, такой резкий в своих оценках автор, как Порфирий Успенский, о низшем духовенстве Сирии отзывался в целом положительно: «Оно трезвенное, честное, смиренное, строго выполняет обряды и уставы церкви по крайнему разумению своему и занимается обучением некоторых деревенских мальчиков церковной грамоте»[179]. Одни наблюдатели повторяют эти оценки («В нравственном отношении приходское духовенство в Сирии безукоризненно. За этим строго следит приход»)[180], другие оспаривают их (священники «…спускаются до уровня прихожан в разных отношениях, не стоят на высоте своего иерархического призвания»)[181]. И те и другие оценки, видимо, по-своему справедливы.

Священники принимали заметное участие в церковно-административных делах патриархата. Представители белого духовенства прямо или косвенно участвовали в избрании патриархов, присутствовали на церемониях их интронизации и скрепляли

176 *Березин И.Н.* Христиане в Месопотамии и Сирии. С. 25; см. также СИППО. 1909. С. 124.

177 СИППО. 1913. С. 450.

178 СИППО. 1909. С. 124, 127; см. также *Березин И.Н.* Христиане в Месопотамии и Сирии. С. 25; СИППО. 1897. С. 630–635.

179 *Порфирий Успенский*. Сирийская церковь. С. 134.

180 СИППО. 1913. С. 450.

181 СИППО. 1909. С. 128.

своими подписями соответствующие соборные акты. Макарий аз-За‘им перечисляет 25 священников, присутствовавших на его хиротонии в 1647 г., патриарх Кирилл, рассказывая о своем избрании в 1672 г., приводит имена участвовавших в этом 24 хури, 4 кассисов и 5 *шаммасов* (диаконов)[182]. Видимо, это были священники Дамаска, окрестных селений (несколько человек из них носили нисбу[183] *ас-Сайданави*, указывающую на происхождение из Сайданайи) и лица, сопровождавшие митрополитов соседних епархий. Патриарх Макарий, переписываясь с французскими дипломатами по богословским вопросам, заверил свое «Исповедание веры» 1671 г. подписями не только двух митрополитов, но и девяти священников[184].

Церковная иерархия, возглавляя общину, стимулируя ее сплоченность и чувство религиозной солидарности, сама выигрывала от этого в моральном и в материальном плане. Так, например, на постройке патриаршего дворца в Дамаске (конец 50-х гг. XVII в.) каменщики-христиане трудились с невиданным энтузиазмом, по словам летописи, возможно преувеличенным, за 80 дней выполнив такую работу, с которой у заказчика-мусульманина не справились бы за два года[185].

Свои теократические функции епископы и патриархи выполняли при помощи уполномоченных-вакилей, которые ведали финансами и имуществом церкви, а также замещали архиерея в его отсутствие. Пост патриаршего вакиля мог занимать митрополит или простой священник – это зависело не от места в церковной иерархии, а от неформальных связей и влияния того или иного лица. Павел Алеппский многие годы самовластно управлял делами дамасской общины, будучи всего лишь диаконом. Вакилем мог быть и мирянин, как, например, Михаил Тума из Амьюна († 1763 г.), более тридцати лет состоявший ближайшим помощником патриарха Сильвестра[186].

Сосредоточив в своих руках немалые средства, почти монопольно управляя хозяйством церкви, особенно во время частого отсутствия патриархов, вакили иной раз превращались в самостоятельную силу, промежуточную инстанцию между общиной, патриархом и османскими властями. Это открывало путь к различным злоупотреблениям. Особенно «прославился» своей тиранией вакиль Джерис аль-Халяби († 1767 г.), опиравшийся на поддержку турецкой администрации и обложивший общину непосильными налогами. Во время богослужений в соборе он занимал место, более почетное, чем митрополиты. Христианам, страдавшим от всесилия Джериса, оставалось, по словам Брейка, надеяться только на Бога[187].

182 ИВИ РАН, рукоп. В 1227. Л. 34–34 об, 129. См. также документ об избрании первого униатского антиохийского патриарха: Аль-‘Арифа би интихаб Кириллус Танас. С. 124–125.
183 Нисба – семейное прозвище.
184 *Раббат А.* Ат-таваиф аш-шаркийя. С. 798.
185 *Павел Алеппский.* Т. 5. С. 153.
186 *Михаил Брейк.* Тарих аш-Шам. С. 27–29, 34–35, 76, 82–85.
187 *Михаил Брейк.* Тарих аш-Шам. С. 82–85, 87, 94–96, 100.

Архиереи старались, по возможности, пресечь коррупцию своих заместителей. Церковный собор 1628 г. осуждал практику получения поста вакиля за взятки. «И беда великая, – говорилось в документах собора, – [когда] был вакиль простым мирянином, но входил в дела священнические и возражал епископам в вопросах веры. И отныне не разрешается, чтобы было подобно этому прежнему обычаю. И да не входит вакиль патриарший в страну, где есть архиерей»[188]. Патриарх Макарий, еще в бытность свою халебским митрополитом, назначил 40 вакилей с тем, чтобы они попарно исполняли обязанности управляющих, сменяясь через год следующей парой. «И доходы церкви стали преуспевать с благословения Божия, – повествует сын Макария Павел, никогда не забывавший лишний раз похвалить себя или отца, – подвалы ее из года в год были наполнены маслом, в ее складах были запасены восковые свечи, и сокровищница ее была снабжена всем потребным»[189].

Вакиль обычно назначался патриархом, но иногда (и такой вариант был, конечно, хуже для христиан) в эту процедуру вмешивались османские власти. Так было в Халебе в 50-х гг. XVII в., когда вакили, по словам Павла, «стали назначаться при посредстве лиц, власть имущих, по распоряжению паши, в силу перевеса в борьбе и распрях, и благодаря весу кошельков с деньгами и протекции, к отягощению Церкви тысячами долгов – да отплатит им Господь, как они того заслужили!»[190].

Епархиальные архиереи и региональные центры силы

Жизнь православных арабов Сирии определялась не только церковной иерархией и состоявшим при ней институтом вакилей, но и прочной «кристаллической решеткой» горизонтальных связей, органами местного самоуправления. Городские православные общины представляли собой организованную структуру, возглавлявшуюся священниками и светской знатью – аянами, архонтами, шейхами. Общины выступали как независимая сила в контактах с митрополитами и патриархами. Бывали случаи, когда горожане судились у османских кади со своими архиереями и даже изгоняли неугодных митрополитов. Чаще, однако, между епископом и его паствой существовало согласие, так как кандидатуру местного архиерея обычно выдвигала сама же община, а патриарх только возводил в сан присланного к нему клирика. Анализ происхождения известных нам митрополитов Бейрута и Халеба XVI–

188 *Рустум А.* Т. 2. С. 43.
189 *Павел Алеппский*. Т. 5. С. 143–144.
190 Там же. С. 144.

XVIII вв. свидетельствует, что большинство их было местными уроженцами, иной раз членами известных фамилий города. Реже митрополиты имели иногороднее происхождение, но и в этом случае были тесно связаны с городской верхушкой. Совсем редкими были примеры, когда патриарх ставил архиерея без предварительного согласования с его будущей паствой[191].

В целом, география происхождения антиохийских архиереев отражает любопытные демографические тенденции. Среди высшего клира второй половины XVI – первой половины XVII в. очень много (до половины) выходцев из аграрной глубинки, особенно деревень области Кура и Аккар. О высокой социальной мобильности христиан свидетельствует и то, что 6 из 11 патриархов этого периода происходили из сел и небольших городов. Одновременно с начала XVII в. в высшей иерархии растет число выходцев из мегаполисов (Дамаска и Халеба). После 1650-х гг., по мере нарастания процесса урбанизации, о котором шла речь в предыдущей главе, «деревенские» архиереи почти исчезают, а во главе церкви стоят преимущественно «горожане», особенно из двух мегаполисов[192].

Характерной особенностью антиохийских архиереев было то, что далеко не все они были выходцами из монашеской среды. В Османской Сирии отнюдь не существовало монополии черного духовенства на занятие постов в высшей церковной иерархии; немало архиереев происходило из белого духовенства, а то и мирян, принимавших постриг только перед посвящением в сан. Иные митрополиты до избрания занимались мирскими ремеслами – перепиской книг, медициной, ткачеством. Патриарх Игнатий Атийя в начале своей карьеры был секретарем у ливанского эмира Фахраддина Маана[193]. Можно вспомнить прозвища патриархов начала XVI в. Дорофея и Михаила – *Ибн ас-Саббуни* («сын мыловара»), *Ибн аль-Маварди* («сын торговца розовой водой»)[194], хотя эти прозвания не обязательно отражают род

191 См. также: *Walbiner C.* Bishoprics and Bishops. P. 127.

192 Происхождение архиереев Антиохийской церкви (цифра в скобках обозначает количество патриархов в той или иной группе архиереев).

Период	Мегаполисы	Средние города	Деревни	Греческие земли
1550–1600 гг.	2 (1)	4 (2)	6 (2)	
1600–1652 гг.	6 (4)	6 (1)	6 (1)	2 (1)
1652–1700 гг.	8 (2)	1	1	1 (1)
1700–1800 гг.	6	2	1	8 (4)

По материалам: *Михаил Брейк*; БЦЛ; *Павел Алеппский*; Walbiner C. Die Bischofs- und Metropolitensizze…; *Walbiner C.* Die Bischofs- und Metropolitensizze… 1665–1724; и др.

193 *Walbiner C.* Die Bischofs- und Metropolitensitze. P. 128, 133.

194 *Павел Алеппский.* Т. 5. С. 187.

деятельности самих патриархов до их избрания. По данным К. Валбинера[195], в XVII в. только о половине митрополитов – из тех, происхождение которых известно, – можно с уверенностью сказать, что они были монахами до принятия сана. Идентификация остальных затрудняется тем, что при возведении на архиерейскую кафедру все – и монахи и не монахи – меняли имя (то есть смена имени не означала принятие монашества), и тем, что наименования священников «хури» или «кассис» в источниках широко применяются не только в отношении белого духовенства, но и иеромонахов[196]. Самым надежным доказательством немонашеского происхождения некоторых архиереев служит тот факт, что они имели детей. Помимо общеизвестного Павла Алеппского, сыновья-диаконы были и у патриархов Михаила ибн аль-Маварди (1523/4–1540 гг.) и Дорофея IV (1604–1611 гг.). В 1546 г. сын патриарха Михаила ‘Иса пожертвовал в дамасскую церковь Киприана и Иустины старинную книгу церковных законов Номоканон, видимо, на помин души своего родителя. Оформление этого вакфа собственноручно засвидетельствовал тогдашний патриарх Иоаким ибн Джума[197]. Иные епископы имели в своем имени элемент *абу* («отец такого-то»), как Григориус аль-Хамави Абу Кустантын, митрополит евхаитский в 1570-е гг.[198] Всего нам удалось насчитать 9 архиереев, чьи сыновья упоминаются в различных источниках[199].

Городские общины вступали в сложные отношения с османскими пашами, вели переписку друг с другом, с патриархами соседних престолов, с Высокой Портой, то есть являлись полноценными субъектами политики. Присылая грамоты в Сирию, константинопольские патриархи адресовали их « архиереям, клирикам, а р х о н т а м, г е р о н т а м (т. е. старейшинам; разрядка автора. – *К.П.*) и всем христианам Антиохийского престола»[200].

Лидеры городских общин, опираясь на свои средства, поддержку сограждан и связи с османской администрацией, могли подчас играть бóльшую

195 *Walbiner C.* Die Bischofs- und Metropolitensitze. P. 99–152; *Walbiner C.* Bishopics and Bishops. P. 128, 133.

196 См. напр. *Полосин Вл.В.* Записка Павла Алеппского. С. 329–342.

197 РГАДА. Ф. 1608 № 129. Л. 3; *Морозов Д.А.* С. 88. В тексте документ датируется 1584 г., однако впоследствии Д.А. Морозов пересмотрел эту датировку: *Морозов Д.А.* Цифровые системы в арабо-христианских и греческих рукописях IX–XVII вв. / Палеография и колдикология: 300 лет после Монфокона: Материалы международной научной конференции. Москва 14–16 мая 2008 г. М. 2008. С. 116.

198 *Walbiner C.* Die Bischofs- und Metropolitensitze. P. 123. Известен и внук этого митрополита писец Джибраил, живший в 1640-х гг. и не забывавший в своем родословии указывать, кем был его дед (Рукоп. Дамаск. № 206).

199 Помимо предыдущих сносок см.: Рукоп. Хомс. № 38; *Walbiner C.* Die Bischofs- und Metropolitensitze. P. 124; Шарун К. Кара. С. 330; Рукоп. Востфака. С. 474.

200 *Соколов И.И.* Патриарх Сильвестр. С. 15, 25.

роль в жизни христиан, чем церковные иерархи. Рассказывая о смещении одного и возведении на престол другого антиохийского патриарха в начале XVII в., летописец говорит, что это случилось «во дни шейха Георгия, сына Самора»[201]. Было бы неудивительно, если бы время жизни шейха датировали по современным ему патриархам. Однако летописец поступил наоборот, для него шейх казался более весомой фигурой. Причем читатели хроники, жившие полвека спустя, без комментариев понимали, кто такой этот Георгий, то есть память он по себе оставил очень долгую.

Учитывая могущество региональных элит, можно сказать, что власть антиохийских патриархов над паствой не была абсолютной. У патриархов не было собственного аппарата подавления; для поддержания своей власти им в случае необходимости надо было опираться на османскую администрацию. Таким образом, властные полномочия патриарха зависели, во-первых, от его отношений с османскими пашами (то есть от того, насколько патриарх был платежеспособен, так как каждое действие властей надо было проплачивать) и, во-вторых, от того, насколько сами паши были в состоянии контролировать подвластные им территории. Епархиальные архиереи и светская региональная знать, в свою очередь, могли напрямую договариваться с местными османскими властителями, покупать их поддержку и чувствовать себя достаточно независимо от сидевшего в Дамаске патриарха. Из источников известно множество примеров ожесточенных распрей епископов, нарушений ими канонов, прочих их проступков, на которые патриархи вынуждены были закрывать глаза, опасаясь, что в противном случае епископы причинят «многие соблазны и беды»[202]. Так, во время отсутствия патриарха Макария в Сирии в 50-х гг. XVII в. много «беззаконных и позорных деяний» совершили оставшиеся бесконтрольными халебский и эмесский митрополиты. Заручившись поддержкой светских властей, они жестоко угнетали христиан, превышали свои канонические полномочия, а эмесский владыка даже покушался на патриарший престол. Тем не менее вернувшийся в Сирию Макарий почему-то не дал воли своему гневу, а встретил эмесского митрополита с притворным дружелюбием – совсем как Высокая Порта в общении с каким-нибудь могущественным пашой, которого следовало бы удавить, но пока нет к тому возможности. И даже потом, когда Макарий созвал собор и низложил митрополита, тот бежал в Халеб, где оставался, «упорствуя в своем лицемерии», до самой смерти[203].

К. Валбинер обратил внимание на характерную деталь: в периоды смут в Антиохийской церкви разные претенденты на престол провозглашали себя па-

201 *Павел Алеппский*. Т. 5. С. 188.
202 Патриаршие документы. С. 280–282.
203 *Павел Алеппский*. Т. 5. С. 142–149, 154, 165–166.

триархами и ставили епископов на подконтрольных территориях. В конечном итоге победителем выходил один из двух соперников, но он никогда не менял епископов, поставленных его врагом[204]. В противном случае патриарху пришлось бы пойти на конфликт со всей епархией, поддерживающей своего предстоятеля.

Поместные соборы

Активность региональных элит и влияние епархиальных архиереев способствовали сохранению института церковных соборов, на которых рассматривались важные вопросы религиозной и общественной жизни. При этом, как уже отмечалось, наряду с митрополитами в деятельности соборов принимали участие десятки священников и диаконов, а иногда и верхушка мирян.

Во-первых, на соборах происходило избрание многих патриархов XVI–XVII вв. Во-вторых, не имея подчас достаточной власти для наказания непокорных митрополитов, патриархи стремились соборно разрешать внутрицерковные конфликты. Так, Кирилл Даббас в 1624 и 1626 гг. созывал в Халебе соборы митрополитов из числа своих сторонников для осуждения халебского митрополита Мелетия Кармы, упорно не подчинявшегося патриарху и не платившего ему податей[205].

Затяжная борьба за антиохийский престол патриархов Кирилла Даббаса и Игнатия Атийя завершилось в 1628 г. собором сирийских архиереев в селении Рас Баальбек, где Кирилл был низложен и осужден. Участники собора приняли также 20 канонических постановлений, значительная часть которых касалась порядка выборов патриархов и имела целью не допустить повторения недавней разорительной смуты. «Было в обычае у христиан, – гласило первое из решений собора, – если умрет патриарх, то придут двое епископов или трое [и поставят патриарха] и помолятся над ним, в отсутствие остальных; но отныне не дозволено становиться патриархом иначе, как в присутствии архиереев всех епархий… а если кто нарушит этот синодальный закон – да будет отлучен»[206]. Во избежание конфликтов предписывалось отбирать кандидатов на патриаршество по совету с народом, а сами выборы проводить по жребию. Прямым указанием на то, как выглядела гегемония прежних элит, можно считать фразу: «Было… в обычае, что простые христиане (*а‘вам аль-масихийин*) и некоторые священники вмешивались в дела патриархии, и поступал патриарх по желанию их…». Все это, опять же, строго воспрещалось[207].

204 *Walbiner C.* Bishopics and Bishops. P. 128.
205 *Михаил Брейк.* С. 435; *Фома Дибу-Малуф.* С. 336.
206 *Рустум А.* С. 40.
207 *Рустум А.* С. 40.

Ранее уже упоминалось о соборе 28 августа 1659 г., организованном патриархом Макарием для осуждения эмесского митрополита Афанасия. В этом мероприятии участвовало 7 митрополитов, все дамасские священники и «почетные лица». Афанасию вменили в вину присвоение полномочий патриарха, многочисленные нарушения канонов, мздоимство и прочие злоупотребления. Собор постановил лишить его священства и отлучить от церкви, пока он не принесет покаяния. В епархии были разосланы соответствующие грамоты, начинающиеся формулировкой: «Я, Макарий, патриарх Антиохийский, в согласии с постановлениями христианского закона, по повелению Всемогущего и султана, присудил...»[208]. Как пишет Павел, архиереи обрадовались осуждению эмесского митрополита, ибо «он со своим языком был для всех их бритвою»[209].

Таким образом особой корпоративной солидарности между митрополитами не наблюдалось, они часто враждовали между собой. Однако в истории антиохийского патриархата известен один собор, проведенный в начале 1767 г. в Дамаске патриархом Филимоном, на котором «архиерейская» партия солидарно выступила за укрепление роли Синода, ограничение самовластия патриарха и влияния на церковные дела мирян. Согласно решениями собора, поставление архиереев, суд над ними, назначение местоблюстителя на время отсутствия патриарха, не говоря уже об избрании и отречении патриарха, должны были совершаться при участии Синода: «Всякое дело да совершится с ведома Синода, – гласило одно из постановлений, – а не по мнению одного кого-либо»; «доходы и расходы патриаршего престола да записываются в книге со страхом Божиим и без всякой утайки»[210]. Большинство этих постановлений, впрочем, так и осталось на бумаге.

На соборах церковные иерархи, в силу теократической природы своей власти, регулировали также общественную жизнь паствы, семейно-брачные отношения. Известен собор 1573 г., проведенный патриархом Иоакимом ибн Джумой по вопросам размеров выкупа за невесту: он был разделен на несколько категорий в зависимости от имущественного состояния вступающих в брак и жестко фиксирован, родителям невест запрещалось требовать большего. Постановление было высечено на пороге врат церкви свв. Киприана и Иустины; Иоаким заручился грамотами остальных трех восточных патриархов с угрозами отлучения тем, кто не подчинится установленному порядку[211].

208 *Павел Алеппский*. Т. 5. С. 165.
209 Там же.
210 *Михаил Брейк*. С. 455–456.
211 *Михаил Брейк*. С. 425–426; *Павел Алеппский*. Т. 5 С. 187; *Nasrallah J.* Chronologie 1500–1634. P. 33–34.

Подобные же попытки регламентации быта мирян и духовенства предпринимал упомянутый собор в Рас Баальбеке 1628 г. Каноны собора очень любопытны с точки зрения представлений православных арабов, точнее, наиболее радикально настроенных кругов духовенства, о социальных пороках, подлежащих искоренению. «Худшим грехом» была названа симония, взимание епископами платы за хиротонию в священнический сан. Рекомендовалось также не ставить человека в пресвитера без предварительного выяснения его образа жизни. Священникам запрещалось брать деньги с паствы за отпущение грехов. Подобные поборы лицемерно именовались «милостыней для бедных». Сбор милостыни для церквей и монастырей также стремились упорядочить, поскольку этим занималось множество никому не подотчетных бродячих монахов. Известны даже столкновения конкурирующих сборщиков милостыни[212]. Собор повторил прежние установления о фиксированном размере выкупа за невесту, потому что, как говорилось в соответствующих соборных актах, за это требовали непомерные деньги, «так что девушки достигали возраста женщин, не будучи сосватаны, а мужчины состаривались, не женившись»[213]. С подачи пуритански настроенного митрополита Мелетия Кармы вводилось множество морально-этических предписаний. Так, например, осуждалось пышное празднование свадеб – с музыкой, плясками, чревоугодием и пьянством. Из этих же соображений собор пытался запретить празднование крестин, которое, по мнению Кармы, сводилось к тому же пьянству и объедению, вводившими христиан в ненужные расходы. Особо возбранялось канонами пьянство священников на свадьбах, с напоминанием, что пьющие вино не войдут в Царствие Небесное. Участники собора осудили также различные суеверия, бытовавшие в народе, как ношение амулетов, веру в заговоры, заклинания и астрологию[214].

На соборах разбирались и сложные вероисповедные вопросы, такие, например, как проблема исчисления даты Пасхи в 1539 г., из-за чего разгорелась жесткая полемика между православными и «еретическими исповеданиями». В конце концов патриарх Михаил созвал в городе Кара собор, на который прибыли архиереи Ябруда, Сайданаи, Баальбека и Забдани, а также «хури, кассисы и диаконы от всех земель Антиохийских». После долгих разбирательств с уча-

212 В середине XVII в. французский путешественник монс. Грело сообщал, как в округе Джебель Аджлун, на канонической территории Иерусалимского патриархата, двое святогробских сборщиков милостыни схватили монаха-самозванца, выдававшего себя за сборщика, посланного из Сайданайского монастыря (*Grelott*. P. 144–145).

213 *Рустум А.* С. 41.

214 Там же. С. 41–43.

стием авторитетных книжников присутствующие утвердили точное исчисление Пасхи и пасхальные таблицы на 200 лет вперед[215].

Особую проблему составляли отношения Антиохийской церкви с западнохристианским миром. По данным католических авторов, патриарх Афанасий II в 1617 или 1618 г. собирал в Дамаске архиереев, с которыми обсуждал перспективы воссоединения с Римской церковью[216].

В литературе встречается также упоминание о некоем соборе 1680 г., проведенном в Триполи патриархом Кириллом по вопросам подтверждения вероисповедных формулировок, принятых в Антиохийской церкви[217]. Если этот собор действительно имел место, он мог быть связан с распространившимися тогда на Востоке богословскими спорами вокруг протестантского учения и его опровержения.

Борьба региональных элит за лидерство

Внутренняя жизнь Антиохийского патриархата развивалась значительно более драматично, чем Иерусалимского; история православной Сирии была полна примерами соперничества за патриарший престол честолюбивых митрополитов и стоявших за ними региональных группировок аянов. Каждый патриарх старался ставить на ключевые посты в церковной администрации, на освобождающиеся епископские кафедры своих земляков или даже родственников. Соответственно, та или иная региональная элита приобретала преобладащее влияние в делах церкви. В XVI–XVIII вв. борьба за патриаршество не раз приводила к крупным конфликтам в православной общине Сирии. В этой борьбе выделяются два-три основных «центра силы» – Дамаск, Халеб, Триполи, в меньшей степени – Хама. Дамасская община самым непосредственным образом влияла на выборы патриархов, ей придавала вес роль Дамаска как патриаршей резиденции и, в целом, политического центра Билад аш-Шам. Халеб был экономической столицей Сирии, местные христиане обладали значительными финансовыми возможностями, а по численности составляли значительную часть паствы Антиохийской церкви. Триполи был столицей третьего, наряду с Дамаском и Халебом, сирийского пашалыка, а в XVI в. – и крупнейшим портом на восточном берегу Средиземного моря. В прилегающих районах отмечена самая высокая в Сирии концентрация христианского населения. Правда, в начале

215 *Шейхо Л.* Мин Райяк иля Хама. С. 951–952; *Кузенков П.В., Панченко К.А.* С. 10–11.
216 *Шейхо Л.* Кирилл VIII. С. 628. *Levenq G.* Athanase II. / DHGE. T. II. Col. 1369.
217 *Баша К.* Мульхак ли сильсиля матарина Сур. С. 622; *Шарун К.* Тараблиос. С 406.

XVII в. экономические позиции Триполи ухудшились, и это сразу сказалось на политическом весе местной православной элиты.

Первый из патриархов османской эпохи, о котором известно несколько больше его имени и приблизительных дат правления, был Иоаким IV ибн Джума (1543–1576 гг.), до избрания на патриаршество 11 лет занимавший кафедру бейрутского митрополита. Первые семь лет его пастырства были омрачены конфликтом с митрополитом Кары и Аккара Макарием ибн Хилялем, дамаскинцем, также претендовавшим на патриарший престол. Заметно, что дамасская община разделилась в своих симпатиях: Иоаким со своими сторонниками молились в церкви свв. Киприана и Иустины, а приверженцы Макария заняли небольшую церковь св. Анании. Возможно, притязания Макария поддерживала и влиятельная христианская элита триполийско-аккарского региона. В колофоне одной рукописи (Макарий был плодовитым копиистом, известно несколько переписанных им книг) он поименовал себя «митрополитом Кары, ‘Арки, Аккара, Триполи, Бейрута, Тира, Сидона и Акки»[218]. Отражал ли этот звучный титул его амбиции или реальную сферу влияния? Запись, к сожалению, не датирована, нельзя сказать, относится ли она ко времени соперничества Макария с Иоакимом или к более раннему периоду. Около 1550 г. Макарий скончался, перед смертью примирившись с Иоакимом[219].

После смерти Иоакима архиереи выбрали трех кандидатов на патриаршество: халебского митрополита Григория, триполийского – Дорофея Дау и евхаитского – Макария аль-Хамави, предложив им самим договориться, кто станет патриархом. Григорий, не желавший покидать город, где он имел прочные позиции, и с нуля выстраивать отношения со своенравной и сильной христианской общиной Дамаска, отказался от патриаршества, отдав свой голос престарелому Макарию. Дорофею, оставшемуся в меньшинстве, пришлось сделать то же, и Макарий был возведен в патриархи под именем Михаил[220] (в XVI–XVII вв. большинство антиохийских патриархов при вступлении на престол по традиции меняли имя).

Однако отношения Михаила с дамаскинцами не сложились, и в 1581 г. они заставили его отречься от престола и покинуть город. Михаил удалился на родину, в Хаму, где его посетил халебский митрополит Григорий, обеспокоенный непомерным усилением дамасских мирян, и убедил взять назад свое отречение и предать анафеме лидеров дамасской общины. Тем временем жители Дамаска призвали Дорофея Дау и возвели его в патриархи под именем Иоаким. Вместе с

218 *Nasrallah J.* Chronologie 1500–1634. P. 36.

219 *Михаил Брейк.* С. 425; *Павел Алеппский.* Т. 5. С. 187; *Nasrallah J.* Chronologie 1500–1634. P. 31–37; см. также: *Панченко К.А.* Триполийское гнездо.

220 *Михаил Брейк.* С. 426–427; *Павел Алеппский.* Т. 5. С. 188; *Nasrallah J.* Chronologie 1500–1634. P. 38–39.

примкнувшими к нему архиереями и священниками Иоаким отлучил от церкви Михаила и его сторонников. «Таким образом Антиохийский престол разделен был надвое, – писал хронист, – и был великий и невыразимый раскол, и издержано было бесчисленное множество денег, так что некоторые, по причине великого стеснения, отреклись от веры христианской, а некоторые были убиты несправедливо, среди этих соблазнов»[221]. Михаил дважды ездил в Стамбул, отстаивать свои права перед Константинопольским синодом и Высокой Портой. Покидая Сирию, он оставил Григория наместником во всех подчинявшихся ему епархиях и даровал право носить саккос, что укрепляло престиж халебской митрополичьей кафедры. Михаил получил султанский фирман о признании его единственно законным патриархом, однако его противники из триполийской и дамасской христианской знати сумели «перекупить» дамасского пашу, который согласился проигнорировать султанское повеление. В конечном итоге Михаил так и не сумел вернуть себе власть и умер в забвении[222].

Одержав победу, Иоаким, однако, оказался в крайне тяжелом финансовом положении. Он явно пообещал за поддержку пашам Дамаска и Триполи больше, чем мог заплатить. Османские власти не церемонились с неплатежеспособными архиереями, и Иоакиму пришлось скрываться от гнева пашей в Ливанских горах, во владениях шиитской династии Харфушей, фактически не подчинявшейся османам. В 1584 г. патриарх бежал из Сирии в Стамбул, надеясь получить финансовую помощь от столичных греков, а убедившись в том, что это нереально, отправился в 1585 г. за милостыней в Россию[223].

Вернувшись около 1587 г. в Сирию с богатыми московскими дарами, Иоаким сумел расплатиться с долгами и утвердить свою власть во всем патриархате. Это было время наибольшего влияния триполийской региональной элиты, из среды которой происходил патриарх. Его правой рукой был видный церковный деятель и писатель митрополит Анастасий аль-Марманити ибн Муджалла, возглавлявший – редкий случай – сразу четыре епархии: Триполи, Бейрут, Тир и Сидон[224].

221 *Михаил Брейк*. С. 427.

222 *Михаил Брейк*. С. 427–428; *Павел Алеппский*. Т. 5. С. 187; См. также: *Панченко К.А.* Антиохийский патриархат и Россия. С. 207–208; *его же*: Триполийское гнездо. Ч. 1. С. 49–53. Впрочем, колофон одной сирийской рукописи сообщает, что Михаил умер на Рождество 1592 г., даже пережив ненадолго своего врага Иоакима. (*Karalevskij C.* Col. 637; *Nasrallah J.* Chronologie. 1500–1634. P. 7, 42). Однако, в любом случае, после 1583 г. Михаил, которому к тому времени исполнилось едва ли не 90 лет, окончательно отошел от дел и перестал претендовать на патриаршество.

223 *Михаил Брейк*. С. 428; Рисаля. С. 357–361; *Nasrallah J.* Chronologie 1500–1634. P. 46–48; см. также: *Панченко К.А.* Антиохийский патриархат и Россия. С. 208; *его же*: Триполийское гнездо. Ч. 1. С. 56, 58.

224 *Михаил Брейк*. С. 429; *Nasrallah J.* Chronologie 1500–1634. P.44; *Панченко К.А.* Три-

В октябре 1592 г. Иоаким погиб при неясных обстоятельствах в Хауране. После года междупатриашества, сопровождавшегося борьбой за престол различных региональных центров, патриархом был избран эмесский митрополит Иоаким VI ибн Зияде, уроженец деревни Сиснийя (недалеко от плато Аккар), региона, откуда происходило большинство лидеров триполийской православной верхушки.

Иоаким VI, как уже отмечалось, с трудом контролировал своих епископов, превратившихся в самостоятельных полуфеодальных правителей. Именно ему обращал свои гневные упреки александрийский патриарх Мелетий Пигас : «Я слышу, что там (в Сирии. – *К.П.*) архиереи похищают престолы и вместо одного законного занимают их незаконно два или три... и сие чего ради? Вследствие любостяжания, которое есть сребролюбие... И ты, всесвятейший владыко, как молчишь о праве Господнем? Не слышишь, что Давид безбоязненно говорит: “Я говорил перед царями и не стыдился”...»[225]

Если в последней четверти XVI в. в Антиохийском патриархате главенствовал дуумвират триполийской и дамасской элит, то с начала XVII в. Дамаск обретает уже безраздельную власть. Именно в эти годы там выдвигается глава местной христианской общины шейх Джурджис ибн Самур, который, вместе со своими приверженцами, самовластно распоряжался патриаршим престолом. В 1604 г. Джурджис принудил отказаться от власти одряхлевшего и потерявшего зрение Иоакима VI; на его место был возведен дамасский аян Абд аль-Азиз ибн аль-Ахмар, переименованный на патриаршестве в Дорофея (1604–1611 гг.)[226].

После смерти Дорофея последовал новый раунд борьбы за патриарший престол, победителем в котором вышел уроженец Дамаска хауранский митрополит Афанасий Даббас, пообещавший ежегодно выплачивать за своих прихожан недоимки податей, о чем дал письменное обязательство. Однако сделать это ему оказалось не по силам, и христиане привлекли его к суду у дамасского кади. В итоге Афанасий был заключен в тюрьму (около 1618 г.)[227].

С общего согласия дамаскинцы низложили его и избрали на патриаршество тиро-сидонского митрополита Игнатия Атийю, бывшего когда-то катибом у могущественного ливанского эмира Фахраддина Маана. Игнатий в сопровождении представителей дамасской христианской верхушки отправился для рукоположения в Константинополь. Тем временем Афанасий, видимо, уплатив выкуп, освободился из заключения и перебрался в Трипо-

полийское гнездо. Ч. 1. С. 59–62. О литературной деятельности Анастасия см. гл. IX и X.

225 Патриаршие документы. С. 281–282.

226 *Михаил Брейк*. С. 431; *Павел Алеппский*. Т. 5. С. 188.

227 *Михаил Брейк*. С. 431–432; *Панченко К.А.* Триполийское гнездо. Ч. 2. С. 21–23.

ли, где его еще признавали патриархом. Триполийцы стремились вернуть былое влияние в патриархате, поэтому, в противовес дамаскинцам, поддержали Афанасия, а после его смерти в апреле 1619 г. организовали избрание в патриархи брата Афанасия Кирилла Даббаса. По иронии судьбы Кирилл и Игнатий были рукоположены в один и тот же день, 2 мая 1619 г. За этим последовала новая смута в Антиохийской церкви. «Тогда произошли между христианами Антиохийского престола брани, соблазны и бесчисленные потери», – сообщает хроника[228].

Соперничество двух патриархов наложилось на противоборство ливанских феодальных династий Маанов (контролировавших Южный и Центральный Ливан) и Сайфа (доминировавших в районе Триполи). Игнатия поддерживали христиане Дамаска и владений Маанов, Кирилл правил в сфере влияния Сайфа; он же сумел привлечь на свою сторону александрийского патриарха Кирилла Лукариса (с 1621 г. занявшего Константинопольскую кафедру) и, возможно через его посредство, Высокую Порту. Однако жители Дамаска сумели откупиться от султанских чиновников и не допустить вступления Кирилла в Дамаск, а военно-политические позиции Сайфа все более слабели, пока в 1625 г. эта династия не была полностью сокрушена Фахраддином. Видимо, еще раньше, в 1624 г., Кирилл, чувствуя шаткость своих позиций в Триполи, перебрался в Халеб, подальше от Маанов. Однако здесь ему пришлось столкнуться с жесткой оппозицией местных христиан и митрополита Мелетия Кармы. Богатая и могущественная халебская община абсолютно не желала подчиняться «чужому» для халебцев патриарху. Несколько лет Мелетий и местные христианские аяны бойкотировали Кирилла и не платили ему подати. Он же, в свою очередь, созывал соборы архиереев против Мелетия, ездил в Стамбул за подтверждением своих прав и судился с Мелетием у местных властей. В результате этих разбирательств митрополит был бит палками и дважды заключен в тюрьму, второй раз – вместе с 27 христианскими шейхами города.

В конечном итоге православные жители Дамаска, разоренные многолетней смутой, «пришли в самое жалкое состояние» и покорились Кириллу. Он предложил Фахраддину созвать собор сирийских архиереев для окончательного разрешения конфликта двух патриархов. Видимо, Кирилл рассчитывал на свою победу, однако что-то резко изменилось в политической ситуации, потому что, когда иерархи в 1628 г. съехались на собор в селение Рас Баальбек, Кирилл отказался прибыть туда. Может быть, дело было в передаче османами Фахраддину в 1627 г. Триполийского пашалыка. Тем самым ливанский эмир получил возможность оказать давление на митрополитов-сторонников Кирилла;

228 *Михаил Брейк*. С. 433.

остальные же архиереи, связанные с Маанами или общинами Дамаска и Халеба, и так были настроены по отношению к Кириллу враждебно. Фахраддин был достаточно влиятелен в Дамаске, чтобы добиться у местных властей выдачи Кирилла, который был в цепях доставлен на собор и осужден там, «в силу нарушенных им статей священных законов, тем более что он сделался патриархом без согласия своей паствы и много вреда и убытков нанес всем христианам»[229]. Низложенный патриарх был отправлен в заточение, или, по другим данным, обезглавлен людьми Фахраддина[230].

После этих событий триполийская община более не пыталась претендовать на первенство в патриархате. Всю полноту патриаршей власти получил Игнатий, предпочитавший, впрочем, не покидать владений Маанов. При подавлении османами мятежа Фахраддина в 1634 г. он погиб, после чего патриархом был избран халебский митрополит Мелетий Карма, переименованный в Евфимия (1634–1635 гг.).

С тех пор начинается почти сорокалетняя гегемония халебской общины в Антиохийской церкви. Дамасская группировка, до крайности ослабленная недавними междоусобиями и больше всего опасавшаяся их повторения, безропотно соглашалась на наследование патриаршества представителями халебской «партии». Карма завещал престол своему ученику греку Евфимию ас-Сакизи (Хиосцу), а архиерейскую кафедру Алеппо – другому своему сподвижнику Мелетию (будущему патриарху Макарию), потомственному халебскому священнику. Новый патриарх возвел его в митрополиты «и, – как писал Павел Алеппский, – по своему большому расположению к Мелетию и в уважение к воле... покойного учителя своего... сделал Мелетия кафоликосом, отличив его пред остальными епископами своего престола, и дал ему звание экзарха, то есть уполномоченного блюстителя над городами амидскими (диарбекирскими) и их областями, а также над городом Антиохией, престолом патриархата»[231]. Таким образом, халебский митрополит стал вторым после патриарха лицом в Антиохийской церкви[232].

В 1647 г., перед смертью, Евфимий ас-Сакизи передал патриарший престол Мелетию, впрочем, с согласия дамасских аянов и священников, которые «заклинали владыку митрополита (Мелетия. – *К.П.*) прибыть без всякого замедления... дабы от медлительности его не произошло раздоров, соблазна и обмана»[233]. В декабре 1647 г. он был рукоположен в патриархи под именем Ма-

229 *Павел Алеппский*. Т. 5. С. 189.

230 *Павел Алеппский*, там же; *Михаил Брейк*. С. 432–436; *Панченко К.А.* Триполийское гнездо. Ч. 2. С. 25–34.

231 *Павел Алеппский*. Т. 5. С. 192.

232 *Михаил Брейк*. С. 436–437, 440; *Павел Алеппский*. Т. 5. С. 191–192.

233 *Павел Алеппский*. Т. 5. С. 194.

кария. В последующие десятилетия влияние халебцев в сирийской церкви достигает своего пика. Alter ego патриарха был его сын, архидиакон Павел Алеппский. И Евфимий, и Макарий охотно возводили выходцев из Халеба на посты архиереев, патриарших экзархов и т. д. Любопытные статистические выводы можно сделать из «кадровой политики» патриарха Макария в 1647–1652 гг., хорошо отраженной в источниках. В эти годы он рукоположил 11 митрополитов, из них 5 были уроженцами Халеба, трое происходили из тех епархий, куда и были поставлены, и ни один не происходил из Дамаска[234].

Перед Макарием, как и многими другими патриархами, стояла проблема отношений со своим «доменом», бывшей митрополичьей кафедрой, с которой он перешел на патриарший престол. Рукоположив нового халебского митрополита, Макарий невольно создавал «средостение» между собой и влиятельной общиной Халеба. Выше уже говорилось о конфликте патриарха с халебским митрополитом Афанасием в конце 1650-х гг. После кончины Афанасия Макарий явно не торопился замещать пустующую кафедру Халеба; вместо этого он назначил в город своего вакиля – простого священника Неофита, который и возглавлял местную христианскую общину в 1660-х гг., во время долгого путешествия Макария в Грузию и Россию[235].

Авторитет Макария и Павла Алеппского был столь велик, что по смерти Макария патриарший престол был передан представителю младшего поколения того же клана аз-За‘им – двадцатилетнему сыну Павла Константину (в монашестве – Кириллу), никаких личных заслуг, конечно, не имевшему. Кирилл был, во многом, ставленником дамасской общины. Несмотря на халебские корни, клан аз-За‘им за прошедшие десятилетия уже «сросся» с Дамаском, воспринимался там как «свой»[236]. Однако стопроцентной поддержкой православной общины Кирилл не обладал, что вынудило ряд аянов, его сторонников, прибегнуть к помощи местных турецких властей. Подкупленный паша оказал сильное давление на христиан, добиваясь от них согласия на поставление в патриархи Кирилла. Это турецкое вмешательство вызвало сопротивление ряда архиереев и части дамасской и бейрутской общин, впрочем не обладавших решающим влиянием. Противники нового патриарха писали в Константинопольский синод: «У нас по вине рода умершего Макария не стало и силы»[237]. Оппозиция Кириллу, объединившаяся вокруг епифанийского митрополита Неофита, по происхождению хиосского грека, племянника патриарха Евфимия ас-Сакизи, обратилась за поддержкой к вселенскому

234 *Полосин Вл.В.* Записка Павла Алеппского.
235 *Раббат А.* Ат-таваиф аш-шаркийя. С. 972.
236 Сказание о Сирийской унии. С. 496–497.
237 *Соколов И.И.* Церковные события. С. 318.

патриарху и просила его своей властью низложить Кирилла и дать им нового первосвятителя. Осенью 1672 г. в Стамбуле был созван собор, отлучивший «порочного Кирилла» и избравший в патриархи Неофита. Кирилл не признал это решение, церковь раскололась. «Раздражились злые страсти, накопились протори и убытки, – писал Михаил Брейк, – По причине любостяжательности и равной страстности той и другой стороны совершались дела жалкие и достойные оплакивания: архиереи задолжали, а люди ни во что ставили христианскую честность»[238].

«Стартовые позиции» Кирилла в этой борьбе были лучше, чем у многих его предшественников. За Кириллом и его кланом аз-За‘им стояли оба главных «центра силы» – и Дамаск, выдвинувший его в патриархи, и Халеб, где продолжали жить родственники патриарха Макария, в частности другой его внук Ханания, к тому времени – крупный торговец шелком. В сентябре 1678 г. большая делегация халебских христиан обратилась к городскому кади с жалобой на патриарха Неофита, обвиняя его в незаконных поборах, незнании канонов и арабского языка; последнее, по мнению Б. Мастерса, было пропагандистским преувеличением. Халебцы указывали на Кирилла, как на своего истинного патриарха, человека высоких моральных качеств, знатока церковных правил, в совершенстве говорившего по-арабски. Б. Мастерс прав, указывая, что родной язык и благочестие Кирилла играли тут куда меньшую роль, чем место его рождения и деловые связи с христианской торговой элитой Халеба[239].

Борьба двух патриархов завершилась в 1681 г. поражением Неофита, признавшего первенство Кирилла и получившего за это «в кормление» Лаодикийскую епархию, где он и умер в 1685 г.[240] Однако через год Кирилл опрометчиво поссорился с одной из главных сил патриархата – халебским «землячеством».

Халебские «достаточные и почтенные христиане» просили Кирилла поставить им в митрополиты Прокопия Даббаса, уроженца Дамаска, монаха лавры св. Саввы, известного «ученостью и добродетельным житием»[241]. Кирилл потребовал с них за это 2500 киршей на покрытие долгов своего престола. Привилегированная халебская община восприняла это как прямое покушение на свое положение в патриархате. Ответная реакция последовала незамедлительно: Прокопий был отправлен в Константинополь с жалобой на притеснения и беззакония Кирилла. Обратно халебский депутат вернулся с бератом на патри-

238 *Михаил Брейк*. С. 444; см. также: Сказание о Сирийской унии. С. 497–499; БЦЛ. С. 33; *Соколов И.И.* Церковные события. С. 314–330.

239 *Masters B.* P. 83–84.

240 Сказание о Сирийской унии. С. 500; *Михаил Брейк*. С. 444; *Соколов И.И.* Церковные события. С. 337.

241 Сказание о Сирийской унии. С. 500.

аршество и 25 июня 1686 г. в Дамаске был возведен в патриархи под именем Афанасия III. Кирилл отказался подчиниться решению столичного Синода и пытался перетянуть его на свою сторону. Сирийская православная община снова раскололась. Кирилл закрепился на патриаршем подворье, «как в собственном имении деда и отца его»[242], Афанасий же, чувствуя непрочность своих позиций в Дамаске, переселился в Халеб.

Проследить все перипетии борьбы двух патриархов довольно затруднительно – сами летописцы XVIII в. в них путались. Можно отметить лишь, что в октябре 1694 г. Афанасий, видя усталость сирийских христиан от церковной смуты, пошел на примирение с Кириллом и отказался от притязаний на патриарший престол. В 1705 г. Константинопольский синод возвел его на кафедру кипрского архиепископа. Около 1712 г., если верить сбивчивым датировкам Брейка, Кирилл и Афанасий окончательно урегулировали отношения на условиях раздела Антиохийского патриархата (Афанасий получил себе в управление Халеб) и постановили, что, когда один из них умрет, второй унаследует власть над всей Сирией[243].

Первым умер патриарх Кирилл (1720 г.). При Афанасии, занимавшем престол в 1720–1724 г., халебская община снова стала доминировать в сирийской церкви. Из среды жителей Халеба Афанасий охотнее всего назначал новых архиереев, а сам город в третьем десятилетии XVIII в. превратился в патриаршую резиденцию[244]. Вполне возможно, что местопребывание антиохийского патриарха так бы и переместилось из Дамаска в Халеб, но драматические события, связанные со становлением католической унии, перечеркнули весь баланс отношений между региональными центрами сирийского православия.

В XVIII в. борьба местных землячеств за преобладание в Антиохийском патриархате усложняется противостоянием православия и унии, расколовшем христианскую общину каждого города. Эти процессы иногда накладывались друг на друга, иногда шли параллельно, межрегиональное соперничество было особенно заметно в униатской общине. После победы сторонников униатской ориентации в Халебе, этот город выпал из круга православных культурно-политических центров, и его прежняя роль во многом перешла к Бейруту. В XVIII в. в жизнь Антиохийской церкви вплетается еще один мотив – отношения сирийских православных арабов с греками-фанариотами, овладевшими патриаршим престолом.

242 *Михаил Брейк*. С. 445.

243 Сказание о Сирийской унии. С. 500–504; БЦЛ. С. 34–36; *Михаил Брейк*. С. 444–446; *Соколов И.И.* Церковные события. С. 338–344; *Levenq C.* Athanace III. Col. 1369–1374.

244 *Михаил Брейк*. С. 447–448; Сказание о Сирийской унии. С. 504; *Соколов И.И.* Церковные события. С. 345.

Эти православно-католические и арабо-греческие противоречия будут рассмотрены в последующих главах. Здесь же отметим, что православные Османского Востока в XVI–XVIII вв. продемонстрировали несомненную жизнестойкость и явили множество форм приспособления к окружающей общественно-политической среде. Эти социальные модели варьировались от воинственных родоплеменных групп в палестинской и иорданской глубинке до динамичных и высокоинтеллектуальных общин сирийских мегаполисов. Но и те, и другие отнюдь не похожи на то забитое и бессловесное «стадо», каким воспринимали ближневосточных христиан многие сторонние наблюдатели Нового времени.

Г Л А В А V

МОНАСТЫРИ И МОНАШЕСТВО

> В трапезе чтения не чтут, разве при гостях, понеже суть вси прости и не разумеют не токмо книжного писания, но многи суть, иже греческаго простаго языка не умеют, кроме турецкаго; сии суть от Анатолии, все по турецкому беседуют, аще же и греческие книги в церкви чтут, но не разумеют, тако бо токмо изучаются чтения ради церковнаго, да християнская вера не исчезает; прочии же, аще и знают по греческу... то суть или глухи, или слепи, или зело стари, таковых бо там патриарх оставляет жити, де не много глаголюще, пребывают в молчании.
>
> *Григорович-Барский В. 1726 г.*

Вехи истории ближневосточного монашества

Монастыри играли выдающуюся роль в истории Христианской цивилизации, настолько огромную, что здесь мы не беремся анализировать все ее аспекты. Монашеское движение было каналом выхода религиозной энергии, переполнявшей в те или иные эпохи различные области христианской ойкумены; это был способ ухода от жестокого мира для людей с тонкой психикой; в рамках монашеской аскезы реализовывался мистический путь Богопознания. Мы оставим в стороне все эти сюжеты, малодоступные понятийному аппарату позитивистской науки. Но наряду со всем прочим, монастыри играли важную социальную, экономическую и культурную роль. Они были центрами экономического производства и хозяйственного освоения земель, особенно в пограничных и редкозаселенных областях. Экономические ресурсы и моральный авторитет подчас позволяли монастырям активно участвовать в политике, выступать в роли посредника или покровителя в отношении различных социальных групп. В годы смут или в районах, слабо контролируемых государственной властью, монастыри брали на себя многие функции этой власти. Культурное творчество в Средневековье тоже, в значительной степени, концентрировалось в стенах монастырей, особенно в периоды упадка городов, альтернативных очагов культурного развития.

Все эти явления, наблюдаемые в той или иной форме в Византии, на Христианском Западе или на Руси, имели место и у христиан Ближнего Востока, у мелькитов в частности.

Подвижники V–VII вв., ушедшие от мира в каньоны Иудейской пустыни, вписали самые славные страницы в историю византийского монашества.

Образы Евфимия Великого, аввы Герасима, Саввы Освященного остались недосягаемым образцом для подражания для множества монахов всех уголков христианского мира. На территории византийской Палестины археологами открыто до тысячи монастырей. В одной только Иудейской пустыне подвизалось несколько десятков тысяч монахов. Сирийская монашеская жизнь, в целом менее изученная, также дала образцы запредельной аскезы, наиболее полно воплотившиеся в личности Симеона Столпника. Место его духовных подвигов стало центром массового паломничества, на маршрутах которого выросла целая сеть монастырей.

Персидское нашествие 614 г. стало катастрофой для палестинского монашества. Дело было даже не в тысячах убиенных иноков, чьим костям, сложенным в пещерах, поклонялись поколения паломников. Более серьезные последствия имел подрыв экономики и социальной структуры сиро-палестинского общества, резкое ослабление влияния греческой культуры и православной церкви. Арабское вторжение добило уже ослабленный организм византийского Востока. Многие монастыри, по данным археологии, были оставлены именно в первой половине VII в. Однако в надломленном дереве, которому можно уподобить восточное монашество в мусульманскую эпоху, еще хватило жизненных соков на пару столетий интенсивного цветения и роста, отраженного в житиях Иоанна Дамаскина, Стефана Чудотворца, писаниях Стефана Младшего Савваита. Эти источники по истории ближневосточного монашества иссякают к началу IX в. И хотя рукописи из скрипториев лавры св. Саввы и Синайского монастыря св. Екатерины, а также частые упоминания в хрониках монастыря св. Симеона Столпника свидетельствуют об определенной культурной активности монашества, в целом складывается впечатление об его прогрессирующем упадке в X–XI вв. (исключая, конечно, регион византийской Антиохии).

Заметный подъем палестинских монастырей происходит в период Крестовых походов. Знаменитые древние обители получали богатую милостыню христианских государей и владели обширными угодьями по всей Палестине. Оба эти источника доходов были потеряны после мусульманской «реконкисты». Ближневосточные монастыри в мамлюкскую эпоху захирели синхронно с деградацией и вымиранием окрестных христианских общин. Новым каналом пополнения монашеской братии стали Балканы и Кавказ. Грузинское, греческое и сербское монашество доминирует в обителях Палестины и Синая XIII–XV вв. Однако вслед за политическим упадком Сербии и Грузии в XV в. слабеют и их монашеские колонии в Св. земле. Эволюцию сирийских монастырей отследить сложнее, однако можно полагать, что после разгрома Антиохии Бейбарсом монастыри сохранились лишь в районах компактного проживания христиан в Южной Сирии и Северном Ливане.

Монашество и монастырская жизнь в Иерусалимском и Антиохийском патриархатах в османскую эпоху сильно отличались друг от друга, подобно различиям в этническом составе и социальной организации местного православного населения, описанным в предыдущей главе. В силу этого, монастыри Сирии и Палестины следует рассматривать раздельно.

Монастыри Иерусалима: вырождение?

Монастыри Иерусалимского патриархата, в свою очередь, разделяются на три группы: те, что находились в самом Иерусалиме; обители, расположенные за городскими стенами, в различных местностях Палестины; и, наконец, комплекс монастырей на Синае. Синайское монашеское сообщество заслуживает отдельного повествования, и в настоящей монографии мы опустим эту тему[1].

Монашеские обители Иерусалима достаточно подробно описаны в паломнической литературе и других источниках (османские дефтеры, документы Посольского приказа в Москве). Мы можем в деталях проследить изменение состояния этих монастырей в XVI–XVIII вв. Впрочем, данные источников о численности монахов в палестинских обителях сильно расходятся. Мы склонны более доверять сведениям русских паломников, из которых наиболее пунктуальными в описаниях были Трифон Коробейников (1593 г.), Арсений Суханов (1652 г.) и Василий Григорович-Барский (1726 г.). Цифры в османских переписях могут быть занижены, а данные греческих информаторов, сохранившиеся в московском Посольском приказе – несомненно, завышены. Греки были заинтересованы получить побольше милостыни из России для своих монастырей, поэтому всячески преувеличивали численность находившихся там монахов[2]. В Посольском приказе составлялись «росписи» сумм, жертвуемых в каждый монастырь соответственно количеству иноков. Обращаясь к данным Трифона Коробейникова, обремененного финансовой ответственностью и поэтому скрупулезно фиксировавшего реальную численность

1 Очерк истории Синайского монастыря св. Екатерины был представлен автором в статье «Екатерины великомученицы монастырь на Синае» / ПЭ. Т. 18. С. 170–184.

2 Образцом таких греческих показаний может служить находящаяся в фондах РГАДА «Скаска Новоспаского монастыря келаря Греченина Иоанникия про монастыри, имеющиеся в Царь граде, Иерусалиме и во всей греческой области» (РГАДА. Ф. 52/1. 1629. № 22). Иоанникий, приближенный иерусалимского патриарха Феофана, в 1619 г. осел в Москве и выступал, в частности, экспертом Посольского приказа по делам Православного Востока. (См. об Иоанникии: *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. Т. 1. С. 60). Хотя «Скаска» Иоанникия датируется в архивных описях 1629 г., Б.Л.Фонкич убедительно доказал, что ее следует относить к 1619 г., времени визита Феофана (*Фонкич Б.Л.* Иоанникий Грек. С. 85–110).

монахов палестинских обителей, мы видим, что цифры «росписей» были завышены примерно в три раза[3].

Самое раннее для османской эпохи свидетельство о количестве иерусалимских монастырей принадлежит Василию Познякову (1560 г.)[4], который пишет о 17 монастырях, многие из которых, впрочем, «пусты стоят от поганых турок»[5]. В источниках XVI–XVIII вв. набирается в общей сложности свыше 18 монастырей, но некоторые из них упоминаются только у одного-двух авторов, и их существование сомнительно. Достаточно часто в «Хождениях» и посольских документах фигурируют 15 монастырей Св. града.

Главным из них был так называемый Патриарший во им. свв. Константина и Елены, резиденция патриарха или его наместника. Монастырь вплотную примыкал к южной стене храма Гроба Господня, в том числе трем его православным приделам – церквям Воскресения, св. Иакова и 40 мучеников, в которой хоронили патриархов[6]. Из этих церквей в патриархию вела лестница в 38 ступеней. В патриаршей келье было окно, выходящее в церковь св. Иакова. «Когда патриарх не спускался в церковь, – читаем в одном из описаний, – то беседовал с народом оттуда»[7]. В монастыре находились покои патриарха, трапезная, киновии (общежития) монахов и паломников в четыре этажа, цистерны для сбора дождевой воды. «Многочисленные келии нынешней патриархии расположены неправильно и разделены меж собою галереями и террасами, – писал в 1830 г. А.Н. Муравьев, – Приемная зала, синодик, трапеза и библиотека, еще сохранившая древние книги и рукописи, довольно обширны… Мрачная церковь Константина и Елены, украшенная старинною греческою живописью, примыкает к юго-западной части храма; из внутреннего окна ее виден Св. Гроб»[8]. «Он (монастырь. – *К.П.*) весьма изрядный, кельи в нем

3 Иногда данные самих греческих осведомителей, наслаиваясь друг на друга, заметно расходились между собой, что создавало дополнительные трудности при раздаче царской милостыни на Востоке. Так, в 1624 г. московские послы Кондырев и Бормосов, прибывшие в Стамбул в сопровождении вифлеемского митрополита, возвращавшегося из Москвы в Палестину, докладывали о посылке денег в монастырь св. Креста: «По московской росписи велено дать игумену 2 золотых, да 30 человеком старцом по ползолотово (...), а по скаске вифлиомского митрополита Афанасия, да ерусалимского игумена Анфилофья, ныне в том монастыре игумен да 40 старцов»; милостыня была отправлена, исходя из цифры 40 (РГАДА. Ф. 52/1. 1624. № 11. Л. 1).

4 Если соблюдать максимальную точность, то следует отметить греческий проскинитарий «О граде Иерусалиме и окрестностях его», относящийся к первой половине XVI в. Однако перечень иерусалимских монастырей в этом кратком путеводителе (общим числом 11 без патриаршего) производит впечатление неполноты и беглости (О граде Иерусалиме и окрестностях его. С. 246).

5 *Позняков В.* С. 51.

6 *Муравьев А.Н.* Путешествие. С. 198.

7 Проскинитарий. 1608–1624. С. 54.

8 *Муравьев А.Н.* Путешествие. С. 198.

благолепно зело украшены», – писал в середине XVIII в. русский паломник инок Серапион, отмечавший также, что там живут все шесть архиереев Иерусалимской церкви, «что всякие дела правят» и проводят богослужение в отсутствие патриарха[9]. По словам келаря Иоанникия, «соборных старцев» при патриархе насчитывалось до 60 человек[10], сто лет спустя Ипполит Вишенский дает схожую цифру – 70 чернцов, еще через сто лет паломник Мелетий говорит о примерно сотне монахов и послушников; «и братий в нем найбольше», – подтверждает Серапион[11].

Напротив патриаршей резиденции на другой стороне площади перед вратами храма Гроба Господня находился Авраамиев монастырь, легендарное место жертвоприношения Исаака. Так как монастырь был невелик (при И. Вишенском там жили игумен с двумя чернцами) и вплотную примыкал к Голгофе, многие паломники, видимо, воспринимали его как часть храмового комплекса Св. Гроба и не упоминали в числе иерусалимских монастырей. Достаточно часто он фигурирует только в описаниях XVIII в. и позже[12].

Смежно с «патриарховым двором» стоял крупнейший в городе женский монастырь Успения Богородицы (другие названия: Введения, Одигитрия, Большая Панагия). Из греческих проскинитариев XVI в. явствует, что монастырь был одно время утрачен христианами. Как сообщал анонимный автор стихотворного описания Св. земли 1580-х гг., «Недавно монастырь разрушили Арабы, молю Бога, чтобы никого из них не оставалось; часть они уничтожили, а в другой части они живут, святые места они топчут»[13]. Не вполне ясно, как понимать слово «недавно». В проскинитарии первой половины XVI в. написано: «На запад от Св. Гроба на расстоянии одной стадии находится монастырь Одигитрия, где жили греческие монахини»[14]. Слово «жили» употреблено в прошедшем времени. Если этот грамматический оборот не случаен, значит, монастырь был захвачен каким-то местным мусульманским сообществом незадолго до 1550 г. Однако к рубежу XVI–XVII вв. патриархии каким-то образом удалось отсудить монастырь обратно и возродить там монашескую жизнь. «Росписи» Посольского приказа конца XVI – первой трети XVII вв. говорят о 30–50 его обитательницах, Трифон Коробейников застал там 20 стариц во главе с игуменьей Христиной, Иона Маленький – около 30, И. Вишенский – 40. Он называет его «начальнейший над монастырями черницкими (женскими. – *К.П.*)»[15].

9 *Серапион*. С. 92–93, 116,; см. также: Проскинитарий. 1608–1624. С. 54–55; *Вишенский И*. С. 84.

10 РГАДА.Ф. 52/1. 1629 № 22. Л. 4.

11 *Серапион*. С. 116; *Вишенский И*. С. 64; *Мелетий*. С. 282.

12 *Вишенский И*. С. 74, 84; *Варлаам*. С. 64; *Нечаев М*. С. 28; *Серапион*. С. 116; *Мелетий*. С. 244; *Порфирий Успенский*. Книга бытия моего. Т. 2. С. 322.

13 Проскинитарий 1580-х гг. С. 205.

14 О граде Иерусалиме и окрестностях его. С. 246.

15 *Трифон Коробейников*. С. 97; РГАДА. Ф. 52/1. 1628. № 8. Л. 48; 1629. № 22. Л. 6; *Иона* С. 13–14; *Вишенский И*. С. 84.

Наряду с этим монастырем, в источниках фигурирует еще один иерусалимский монастырь Пресвятой Богородицы, называемый монастырь Рождества Пречистой Богородицы, Сретенский, Малая Панагия или Сайданайя. Последнее название, одноименное с известной обителью под Дамаском, происходит от находившейся в монастыре древней иконы Богоматери, которую Порфирий Успенский считал копией чудотворной Сайданайской иконы. Трифон Коробейников дал в монастырь милостыню игуменье Марфе и 6 старицам, «роспись» 1628 г. приводит цифру 10 инокинь, Арсений Суханов в 1651 г. говорит, что монашествующих там уже нет, а живут «мирские люди»[16]. Видимо, поэтому монастырь редко упоминается у последующих паломников: о нем бегло говорят только Вишенский (1708 г.) и Мелетий (1794 г.). Однако во времена Порфирия Успенского обитель была довольно большой и насчитывала 30 инокинь[17].

Рядом с патриархией находился женский монастырь св. мученицы Феклы, изначально принадлежавший грузинам, уступленный ими патриарху Феофану и отстроенный при патриархе Паисии. Трифон нашел там двух человек, сомнительные «росписи» 1620-х гг. сообщают о 15–20 старицах, источники начала 1650-х гг. называют монастырь гостиницей для паломников, где отправлял службу один иеромонах, «и церковь хороша и полат много и воды много»[18]. С начала XVIII в. монастырь из паломнических описаний пропадает. Возможно, он был утрачен патриархией или отдан внаем арабам.

Рядом с храмом Гроба Господня, «сажен 40 от патриарша двора», по исчислению Суханова, стоял монастырь Иоанна Предтечи. Вопреки оптимистическим цифрам «росписей» (12–15 насельников), Трифон встретил там только настоятеля Парфения и двух старцев, а Суханов дает совсем безрадостную картину: «весь пуст, церковь цела, а кельи все обвалились и заросли землею, а целых немного». Там селили паломников, а после Пасхи, когда те расходились, «ино стоит пуст, живут один или два (монаха. – *К.П.*), с патриарша двора приходят»[19].

К северу от патриархии располагался монастырь Николая Чудотворца, грузинское подворье, о котором шла речь в предыдущей главе. Трифон Коробейников передавал там милостыню «строителю» Иосифу и 7 старцам; данные середины XVII в. противоречивы: одни наблюдатели говорят о жи-

16 *Трифон Коробейников.* С. 100; РГАДА. Ф. 52/1. 1628. № 8. Л. 45 ; *Арсений Суханов.* С. 164.
17 *Вишенский И.* С. 84; *Мелетий.* С. 244; *Порфирий Успенский.* Книга бытия моего. Т. 2. С. 317.
18 *Арсений Суханов.* С. 164; *Трифон Коробейников.* С. 100; РГАДА. Ф. 52/1. 1628 г. № 8. Л. 47; 1629 г. № 22. Л. 7; *Гавриил Назаретский.* С. 9.
19 *Арсений Суханов.* С. 164; *Трифон Коробейников.* С. 98; РГАДА. Ф. 52/1. 1628 г. № 8 Л. 47; 1629 г. № 22. Л. 7; *Лукьянов И.* Кол. 321; *Макарий иеромонах.* С. 15; *Вишенский И.* С. 84; *Серапион.* С. 116; *Мелетий.* С. 244; *Порфирий Успенский.* Книга бытия моего. Т. 2. С. 328.

вущих там «иверских чернцах», другие – о том, что грузины сдавали кельи внаем мирянам. После перехода монастыря в руки греков он был какое-то время женским (об этом свидетельствуют авторы начала XVIII в. Ипполит Вишенский и Варлаам)[20]. Через полвека Серапион отмечал, что «тамо чернецы живут»[21]. Возможно, монастырь уже тогда был просто гостиницей для паломников-мужчин под управлением нескольких монахов из патриархии. Именно в таком качестве описывают его Мелетий в 1794 г. и Порфирий Успенский в 1844 г.[22]

Долгое время вторым по значению монастырем в Иерусалиме, после патриаршего, был сербский монастырь Архангела Михаила, подворье лавры св. Саввы. После угасания сербской колонии в Палестине, опустел и монастырь. «Тут живут старцев по два и по три нищих и увечных, – писал Суханов. – Тот монастырь всех лучшее, церковь и трапеза прекрасная, палат много, и кельи, и воды много же, и огород велик... С вотчин емлет все патриарх, а им ничего не дает в монастырь»[23]. О малом числе обитателей монастыря писал и Григорович-Барский[24]. В XVIII–XIX вв. монастырь, подобно многим другим, служил гостиницей. Еще в середине XIX в. Порфирий Успенский видел в монастырской церкви иконы сербского письма[25].

Рядом с Архангельским монастырем находился женский монастырь св. Георгия, где жили 10 стариц, по словам Трифона, около 30 – по данным Ионы, «инокинь малое число», по свидетельству Григоровича-Барского. Он же дает описание монастыря: «тамо церковь малого и простого строения, не имуще вверху ни единые главы, но лепа внутрь, и лампадами серебрянними многими в то время бяше украшенна. Монастирь же тий ветхолетен и тесен»[26]. Похоже, в XVIII в. он окончательно захирел и, на средства греческих благотворителей из Венеции, был преобразован в больницу для паломников. «Больничным» его называет уже Мелетий в 1794 г. Порфирий Успенский полувеком позже записал в своем дневнике: «Посетил монастырь св. Георгия. Это не монастырь, а нужник»[27]. В другом месте своих записей он скептически заметил: «Вероятно,

20 *Вишенский И.* С. 84; *Варлаам.* С. 64.

21 *Серапион.* С. 117; *Трифон Коробейников.* С. 100; РГАДА. Ф. 52/1. 1628 г. № 8. Л. 46; № 23. Л. 15 об.; 1629 г. № 22. Л. 8; *Гавриил Назаретский.* С. 9; *Арсений Суханов.* С. 164.

22 *Мелетий.* С. 244; *Порфирий Успенский.* Книга бытия моего. Т. 2. С. 330.

23 *Арсений Суханов.* С. 164–165.

24 *Григорович-Барский В.* 1885. С. 320.

25 *Вишенский И.* С. 84; *Мелетий.* С. 244; *Порфирий Успенский.* Книга бытия моего. Т. 2. С. 320–321.

26 *Григорович-Барский В.* 1885. С. 333; *Трифон Коробейников.* С. 97; РГАДА. Ф. 52/1. 1628 г. № 8. Л. 47; 1629 г. № 22. Л. 7; *Гавриил Назаретский.* С. 9; *Иона.* С. 13; *Вишенский И.* С. 84.

27 *Порфирий Успенский.* Книга бытия моего. Т. 1. С. 449.

в начале помещались в нем больные. Но ныне он крайне запущен. В нем скорее можно потерять, чем восстановить здоровье»[28].

В Иерусалиме был еще один монастырь св. Георгия, в еврейском квартале на Сионе. Там жили настоятель и 7 монахов во время Трифона Коробейникова, около 10 старцев по «росписям» 1620-х гг., и миряне, платившие за аренду грузинским монахам, при Суханове. «Обитель óна убога есть и мало украшенна», отмечал Григорович-Барский[29]. Позднейшие авторы упоминают ее как гостиницу для паломников[30].

Среди других иерусалимских монастырей следует упомянуть женский монастырь великомученицы Екатерины с десятью старицами, по сведениям Трифона Коробейникова; «росписи» называют число монахинь от 25 до 40, близки к этому данные Ионы и Гавриила Назаретского[31].

Грузинский монастырь Феодора Стратилата и Феодора Тирона, с двумя обитателями в концу XVI в., к середине XVII в. опустел и был отдан в аренду мирянам[32]. И.Вишенский в 1708 г., возможно ошибочно, называет его женским, однако Серапион (1754) и Мелетий (1794) описывают его как гостиницу для богомольцев[33].

Схожую эволюцию претерпели монастыри Василия Кесарийского и св. Евфимия. Трифон Коробейников упоминает там по одному старцу – это похоже на странноприимный дом. Недостоверная роспись 1628 г. называет эти обители женскими монастырями (в каждом – игуменья и 6–10 стариц). Арсений Суханов сообщает, что там живут «мирские люди» и платят грузинам за аренду[34]. В таком же положении находились, как видим, упомянутые ранее монастыри Феодора Стратилата, Василия Кесарийского, св. Георгия и Николая Чудотворца. Кому платили съемщики монастыря св. Евфимия, не совсем ясно, возможно, патриарху. В этих сообщениях Суханова проступают черты агонии грузинской палестинской общины: будучи не в силах содержать опустевшие монастыри, грузины сдают их внаем иерусалимским жителям. Впоследствии, когда греки

28 *Порфирий Успенский.* Книга бытия моего. Т. 2. С. 320; *Мелетий.* С. 244.

29 *Григорович-Барский В.* 1885. С. 357; *Трифон Коробейников.* С. 97; РГАДА. Ф. 52/1. 1628 г. № 8. Л. 46; 1629 г. № 22. Л. 8.

30 *Серапион.* С. 117; *Мелетий.* С. 244; *Порфирий Успенский.* Книга бытия моего. Т. 2. С. 325.

31 *Трифон Коробейников.* С. 97; РГАДА. Ф. 52/1. 1628 г. № 8. Л. 47; 1629 г. № 22. Л 7; *Гавриил Назаретский.* С. 9; *Иона.* С. 13–14.

32 *Трифон Коробейников.* С. 100; *Арсений Суханов.* С. 164; *Серапион.* С. 117. Данные Посольского приказа (12–15 человек) недостоверны и противоречат друг другу, называя этот монастырь один раз – мужским, другой – женским (РГАДА. Ф. 52/1. 1628 . № 8. Л. 46; 1629 г. № 22. Л. 7).

33 *Вишенский И.* С. 84; *Серапион.* С. 117; *Мелетий.* С. 244.

34 *Трифон Коробейников.* С. 100; РГАДА. Ф. 52/2. 1628. № 8. Л. 46; № 23. Л. 17; 1629 № 22. Л. 7; *Арсений Суханов.* С. 164.

выкупили грузинскую недвижимость, они попытались возродить монашескую жизнь в обителях Св. Василия и св. Евфимия: авторы XVIII – середины XIX вв. называют их женскими монастырями[35].

Монастырь Димитрия Солунского Порфирий Успенский описывает как составленный «из разных прикупленных домиков и потому келлии разбросаны в нем там-сям, вкривь и вкось»[36]. Монастырь насчитывал 6 человек братии в конце XVI в., чуть ли не 30 по противоречивым данным «росписей» 1620-х (называвших его то мужским, то женским) и, похоже, почти опустел ко времени посещения Иерусалима Арсением Сухановым. Григорович-Барский писал: «Церковь там аще и невелика, но лепа, вся от камене тесаного зданная... Монастырь есть ветхое строение, зданий же и келий в нем суть много, но иноков мало, токмо потребы ради церковной обитают», остальные кельи были заняты паломниками[37]. Именно в таком виде – как гостиница на 300 паломников – монастырь фигурирует у других наблюдателей XVIII в.[38]

Помимо перечисленных, в источниках изредка упоминаются иерусалимские монастыри Ануфрия Великого, св. мученицы Пелагеи и Зачатия св. Анны. Первые два фигурируют только в показаниях новоспасского келаря Иоанникия[39]. Все прочие источники о них молчат[40]. Цену данным Иоанникия мы уже знаем. Монастырь св. Пелагеи можно отождествить с одноименной церковью, стоявшей на Елеонской горе и подробно описанной всеми паломниками мамлюкского времени. Однако в османскую эпоху, по свидетельству В. Познякова, полуразрушенная церковь была «запечатана» турками и богослужений в ней не проводилось[41]. То есть келарь Иоанникий, по причинам, указанным выше, выдавал давно заброшенные храмы и монастыри за действующие.

Монастырь св. Анны бегло упоминается в греческом проскинитарии начала XVII в. и у И. Лукьянова (1701 г.). Макарий (1704 г.) сообщает, что там «франки служат»[42]. То есть, возможно, монастырь был утрачен Иерусалимской патриархией и каким-то образом перешел в руки католиков.

35 *Вишенский И.* С. 84; *Серапион.* С. 117 (этот автор по недоразумению называет монастырь св. Евфимия мужским); *Мелетий.* С. 244; *Порфирий Успенский.* Книга бытия моего. Т. 2. С. 316.

36 *Порфирий Успенский.* Книга бытия моего. Т. 2. С. 327.

37 *Григорович-Барский В.* 1885. С. 332; *Трифон Коробейников.* С. 100; РГАДА. Ф. 52/1. 1628 г. № 8. Л. 46; 1629 г. № 22. Л. 8; *Гавриил Назаретский.* С. 9; *Арсений Суханов.* С. 164; *Серапион.* С. 116.

38 *Вишенский И.* С. 84; *Серапион.* С. 117; *Мелетий.* С. 244.

39 РГАДА. Ф. 52/1. № 22. Л. 7, 8.

40 Кроме посольской росписи 1628 г., составлявшейся на основе «Скаски» Иоанникия.

41 См. об истории церкви св. Пелагеи: *Варсонофий.* С. XVI–XVIII.

42 Проскинитарий 1608–1624. С. 57; *Лукьянов И.* Кол. 321; *Макарий иеромонах.* С. 16.

Монастыри Иерусалима: сколько их было?

Итак, суммируя приведенные сведения, можно еще раз усомниться в достоверности цифр «росписей» Посольского приказа. Иначе придется делать вывод о резкой, обвальной депопуляции иерусалимских монастырей в 30-е – 40-е гг. XVII в. Если же сравнить данные конца XVI в. Трифона Коробейникова и середины XVII в. Арсения Суханова и Ионы, то мы не увидим столь резкого контраста. Трифон давал милостыню в 14 монастырей (включая патриарший, который Трифон отдельно не упоминает). Из них свыше десяти иноков насчитывалось только в 5 монастырях, в четырех же было по 1–2 обитателя, то есть эти монастыри уже тогда фактически прекратили существование. 60 лет спустя из 14 монастырей (включая, опять же, патриарший), упоминаемых Арсением и Ионой, свыше 10 человек имелось только в четырех, 7 (главным образом, грузинские) сдавались в аренду мирянам, а остальные превратились в гостиницы для паломников, содержащиеся 1–3 монахами.

Авторы начала XVIII в. (И. Лукьянов, Макарий и Селиверст, Варлаам) не очень аккуратны в своих перечнях монастырей: цифры колеблются, многие несомненно существовавшие монастыри не упомянуты, другие двоятся, всплывают какие-то фантомные монастыри св. Харитона или св. Варвары. Наиболее адекватно описание И. Вишенского, перечисляющего те же 14 монастырей, правда, в несколько ином составе. У паломников-писателей XVIII в. пропадают монастыри св. Феклы и св. Анны, зато появляется Авраамиев монастырь, которого не знают путешественники XVII в. Численность иерусалимских монахов авторы начала XVIII в. сообщают редко, но при описании каждого действующего монастыря присовокупляют: «по монастырям много келий праздных, а иноков мало»[43]. Серапион в 1745 г. перечисляет 13 иерусалимских монастырей, из которых, по его словам, в 5 жили паломники, в 6 – монахи (при этом он путает мужские и женские монастыри), про оставшиеся 2 не говорит ничего[44]. Мелетий (1794 г.) свидетельствует, что из 9 мужских монастырей все, кроме патриаршего, занимали паломники. «В каждый монастырь мужской, – пишет он, – от патриархии определяется игумен, служащий иеромонах, диакон и потребное число служителей, из послушников и наемных арапов. В женских же монастырях число монахинь умеренное, и оныя суть Греческой и Аравийской природы[45]. Службу Божию у них отправляют старые арапские священники»[46].

43 *Григорович-Барский В.* 1885. С. 318.

44 *Серапион.* С. 116–117.

45 Автор забыл упомянуть славянских монахинь, составлявших значительную часть насельниц иерусалимских монастырей.

46 *Мелетий.* С. 245.

Мелетий насчитывает в Иерусалиме 5 женских монастырей, таким образом их общее количество, опять же, составляет 14.

А.Н. Муравьев посетил Иерусалим в 1830 г., в момент наибольшего упадка Святогробского братства, разоренного десятилетними османскими гонениями. Описания этого автора весьма пессимистичны: «Двенадцать монастырей греческих, кроме храма Воскресения и патриархии, в убожестве своем свидетельствуют ныне о прежнем благосостоянии православия в Палестине. Они почти все служат подворьями для поклонников… Почти нет в оных братии, исключая двух или трех обителей; иноки стеснились в патриархии, около главной святыни, как бы в последнем своем оплоте, но и оттоле выживает их голод. Одни только игумены, как уединенные стражи, остались в пустых стенах, окруженных по большей части плодовитыми садами»[47].

Порфирий Успенский в 1844 г. описывает 13 монастырей Иерусалима (из стандартного их списка пропадает только монастырь Св. Феодора Стратилата, который Порфирий, возможно, не смог посетить). Все мужские монастыри, кроме патриаршего, оставались как и раньше, гостиницами, а в пяти женских обителях проживало не менее 60 монахинь[48]. Ту же цифру дает и его современник К.М. Базили: 50–60 монахинь греческого, болгарского и сербского происхождения[49].

Вернемся к отчетам Трифона Коробейникова. Суммируя данные 1594 г. по всем женским монастырям св. Града, мы получаем ту же цифру, что и у авторов первой половины XIX в. – порядка полусотни монахинь. То есть два с половиной века их численность оставалась стабильной.

Обратимся к мужским монастырям. При Трифоне во всех грузинских монастырях внутри иерусалимских стен насчитывалось около 20 иноков (через 60 лет – ни одного). Помимо патриаршего монастыря при Трифоне и келаре Иоанникие крупная монашеская община имелась только в Архангельском монастыре, принадлежавшем сербской колонии. Остальные мужские монастыри насчитывали по несколько обитателей. С распадом грузинской и сербской монашеских общин их монастыри опустели. Греки хотя и удержали большинство их под контролем православной церкви, но не были в состоянии снова заселить эти обители. Они превратились в постоялые дворы для паломников, то есть перестали быть монастырями в полном смысле слова. Таким образом, реальное падение численности палестинского монашества было связано только с уходом из Св. земли сербов (1630-е гг.) и грузин (1650-е гг.). Количество греков оставалось стабильным. Как и структура греческого монашеского

47 *Муравьев А.Н.* Путешествие. С. 197.

48 *Порфирий Успенский.* Книга бытия моего. Т. 2. С. 316–330.

49 *Базили К.М.* 1875. С. 239.

сообщества, состоявшего из доминирующего патриаршего монастыря и многочисленных гостиниц для паломников, именуемых монастырями.

Лавра св. Саввы

Схожие процессы упадка наблюдались и в монастырях за пределами Иерусалима. Из них самой крупной и знаменитой обителью была лавра преп. Саввы Освященного (*Мар Саба*). Роль этого монастыря в истории Восточнохристианской цивилизации сопоставима с местом Синая и Афона. Лавра находилась в пустынном горном массиве в 15 км к востоку от Иерусалима, недалеко от Мертвого моря, которое можно было видеть с высокой башни в монастыре. Путь от Иерусалима к лавре проходил по ущелью *Вади ан-Нар*, Юдоль Плачевная, где, по преданию, в день Страшного Суда потечет огненная река. Ближе к Лавре в скалах по обеим сторонам ущелья на огромной высоте было вырублено множество пещер и келий отшельников, подвизавшихся тут в ранневизантийские времена. «И тии келии всюду по над горою висят, як гнезда ластовинии, як посмотреть, то от самого взору страх человека ошибает: до многих бо келий ни дойти ни долезти не можно», – писал паломник XVIII в. Серапион[50]. Ему вторит путешественник XIX в. А.Н. Муравьев, человек, принадлежавший к иной культуре, но переживавший те же чувства: «Их горние приюты, как гнезда птиц, и поныне сквозят на высоте утесов, поражая путника памятью людей столь дивных, которые до такой степени могли попирать все земное, что странною загадкою остались для нас, чуждых пламени их века»[51].

Сам монастырь напоминал собой крепость, тоже прилепившуюся к горе над глубокой пропастью. «И как взглянешь в ту пропасть, – писал в 1705 г. иеромонах Макарий, – то и душа и все тело мертвое станет от великой страшной глубокости»[52]. На старых рисунках и фотографиях лавра предстает как нагромождение построек, уступами поднимающихся вверх по крутому склону горы. Из-за высоких башен и стен с контрфорсами виден купол церкви, окна и черепичные крыши двух-трехэтажных келий, лепящихся друг над другом. Гора сложена горизонтальными плитами, нижние их уровни засыпаны кучами щебня и обломков, вершина плоская. На самом гребне стоит массивная прямоугольная башня. Еще одна, высокая, квадратной формы, расположена чуть в стороне от замкнутого стенами пространства – видимо, это и есть сторожевая башня, построенная сербами в начале XVII в.[53]

50 *Серапион*. С. 108.
51 *Муравьев А.Н.* Путешествие. С. 150.
52 *Макарий иеромонах*. С. 12.
53 *Кондаков Н.П.* Фото LXII.

В монастыре имелось 7 или 8 церквей, в том числе соборный храм Благовещения Богородицы, восстановленный в XIV в. на средства Иоанна Кантакузина, изображенного на одной из фресок. Это была одна из немногих церквей на Ближнем Востоке, имевшая крест на куполе и колокол. Паломникам, приходившим в монастырь, показывали кельи св. Саввы, Иоанна Дамаскина, гробницы иноков. «Келий без числа много, – писал Суханов, – иные зарушилися, а и целых много»[54].

Из свидетельств паломников можно заключить, что после оставления лавры сербами (около 1636 г.) ее на какое-то время заняли бедуины, но вскоре, при патриархе Паисии, монахи в количестве 10–15 человек туда вернулись. В январе 1649 г. в свите Паисия приезжал в Москву за милостыней архимандрит Саввинского монастыря Неофит, привозивший жалованные грамоты, данные лавре прежними русскими царями[55]. Положение монастыря во второй половине XVII в. оставалось крайне тяжелым, монахи жили в окружении враждебных бедуинов, как в осажденной крепости, продукты в монастырь доставляли из Иерусалима, дождевую воду собирали в цистерны, где она нестерпимо раскалялась от солнца. Источник, забивший когда-то в ущелье под стенами Лавры по молитве св. Саввы, был теперь недоступен «за арапами»[56]. Возможно, в 60-х или 70-х гг. XVII в. лавра была снова оставлена монахами, там бродил скот бедуинов. Только в 1688 г. патриарх Досифей, издержав 12 тыс. пиастров, восстановил полуразрушенный монастырь[57]. В начале XVIII в. на средства валашского господаря был предпринят еще один этап реконструкции ветшающей лавры[58].

Похоже, монастырь стал чем-то вроде богадельни, где доживали свой век престарелые монахи. «А в монастыре том немного чернцов и те все стары», – писал паломник Макарий (1705 г.)[59]. Ипполит Вишенский (1709 г.) называет число монахов с послушниками 15, Варлаам (1712 г.) – 5 или 6[60]. Авторы второй половины XVIII в. дают несколько бóльшие цифры: 30 человек братии (Игнатий Деншин, 1770-е гг.), 25 (Вольней, 1784 г.), 20, среди которых, помимо греков, пребывали малоросс, болгарин и араб (Мелетий, 1794 г.)[61].

При том, что иноческий чин строго соблюдался («правило церковное есть совершенное и чтется лепо, с страхом Божиим... без шепотов и бесед непотребных»)[62],

54 *Кондаков Н.П.* С. 198.
55 РГАДА. Ф. 52/1. 1649. № 11. Л. 1–6.
56 *Иона.* С. 24; *Макарий иеромонах.* С. 13; *Варлаам.* С. 68; *Григорович-Барский В.* 1885. С. 343.
57 *Максим Симский.* С. 77–78.
58 *Досифей.* Грамоты. С. 41.
59 *Макарий иеромонах.* С. 13.
60 *Варлаам.* С. 68; *Вишенский И.* С. 85. В другом месте этот же автор говорит о 90 иноках лавры (С. 93), но это явная описка.
61 *Игнатий.* С. 20; *Вольней К.-Ф.* Т. 2. С. 485; *Мелетий.* С. 152.
62 *Григорович-Барский В.* 1885. С. 346.

образовательный уровень монахов был невысок. Отошлем читателя к эпиграфу этой главы: он относится именно к насельникам лавры св. Саввы[63].

Лавра не имела источников дохода, кроме приношений паломников; продовольствие туда, как и раньше, доставляли из Иерусалима. Монастырь продолжал оставаться под угрозой нападений кочевников. Иноки, опасаясь «ефиопов», редко выходили из Лавры. С высокой башни один из монахов постоянно вел наблюдение за всеми передвижениями в округе, звонил в колокол при появлении бедуинов[64]. Как с сожалением отмечал В. Григорович-Барский, «монастирь тот в всем благолепен и безмолвен к житию иноческому, токмо не малую нужду и озлобление имат от Арапов»[65]. Окрестности лавры контролировало племя аль-Убейд, которое, по преданию, происходило от рабов, подаренных монастырю императором Юстинианом и поселенных в округе. Бедуины аль-Убейд, хотя и были давно исламизированы, но полагали себя состоящими под покровительством Лавры и требовали уплаты за них всех податей и штрафов, наложенных пашами[66]. Каждый день под стенами обители появлялось от 5 до 30 кочевников, «вопиют под монастирем, толкуще в стени камением и зовуще велегласно, да изнесут что снедно»[67]. Им спускали пищу с башни на веревке, ворота, естественно, не открывали. Еще более колоритно описание бедуинов, стоящих под стенами монастыря и требовавших хлеба, у И. Лукьянова: «и старцы… со ограды кидают им, что собакам по малу хлеба; иной кой наперед подхватит и побредет… а иные клечетеют, глядят к верху, дожидаются, чтоб еще бросили; так другому кинут, да и тот также побредет; да так-то старцы по вся дни с ними мучатся; а за монастырь выйти нельзя, ограбят. А сверху монастыря старцы не велят глядеть на них собак»[68].

От худших проблем монастырь спасался ежегодной данью шейху аль-Убейд. Бедуины считали своим правом брать оброк с монастырей и не испытывали к ним особой благодарности за «благотворительность»; встретив по дороге знакомого монаха, могли раздеть и ограбить его[69]. Дань, впрочем, отнюдь не всегда спасала Лавру от кочевников – либо мелких и никому не подконтрольных племенных групп, либо согнанных засухой со своих традиционных кочевий и мигрирующих в поисках воды и пастбищ. В марте 1800 г. бедуины племени

63 *Григорович-Барский В.* 1885. С. 347.

64 *Арсений Суханов.* С. 188; *Макарий иеромонах.* С. 12; *Варлаам.* С. 68; *Григорович-Барский В.* 1885. С. 348–349.

65 *Григорович-Барский В.* 1885. С. 350.

66 Тема взаимоотношений монахов с их соседями-кочевниками подробно рассмотрена в статье: *Панченко К.А.* Монастыри и бедуины.

67 *Григорович-Барский В.* 1885. С. 350.

68 *Лукьянов И.* Кол. 342–343.

69 *Григорович-Барский В.* 1885. С. 290–300, 350–351.

Хиджая сожгли ворота монастыря, ворвались внутрь и разграбили его. Греческий летописец не преминул отметить, что через полгода правосудие Божие покарало разбойников, потерявших 60 человек убитыми в стычке с соседним племенем[70]. За века непростого соседства монахи явно научились разбираться в бедуинской генеалогии, племенах и лично знали всю их верхушку.

Пытались ли монахи оказывать сопротивление своим притеснителям? В первой половине XIX в. среди монастырской братии нередко встречались русские отставные солдаты, не забывшие, как обращаться с оружием. В лавре имелся арсенал из 15 старых неисправных ружей (добавим, к слову, что Синайский монастырь держал на случай осады несколько пушек). Порфирий Успенский оставил комическое описание того, как сторожевой схимонах заряжал и устанавливал на станке ружье с отломанным замком, а потом, взяв щипцами уголек из печи, подносил его к затравочному отверстию. Грохот выстрела, отраженный горным эхом, должен был произвести сильное впечатление на бедуинов[71]. Похоже, большего и не требовалось. Памятуя о бедуинском обычае кровной мести, монахи не могли стрелять на поражение по своим обидчикам.

После начала Греческого восстания 1821 г., Иерусалимский патриархат, разоренный турецкими поборами и преследованиями, был уже не в состоянии поддерживать лавру и откупаться от бедуинов. Около 1823 г. оскудевшая лавра отказалась от покровительства убейдиям, и иерусалимский мутасаллим бросил в тюрьму несколько человек из этого племени за неуплату налогов. Тогда убейдии захватили лавру, избили монахов, разграбили припасы и удерживали монастырь, пока греки не выкупили арестованных. В неурожайные годы лавре приходилось кормить все племя (185 мужчин на начало 1830-х гг.); сопротивление монахов этим поборам могло кончиться плохо: однажды настоятеля Неофита ударили саблей. Иноки неоднократно (в 1828, 1832 гг.) порывались бросить лавру и уйти в Иерусалим; только египетская оккупация Сирии положила конец произволу бедуинов[72].

Крестный монастырь

Вторым по значению, после лавры, был монастырь Честного Креста (Крестный монастырь), долгое время принадлежавший, как уже говорилось, грузинам. Он стоял в трех верстах к западу от Иерусалима, окруженный рощами фиг, маслин и кипарисов, исчезнувших, впрочем, к XIX в., когда остались лишь монастырские виноградники на окрестных холмах. В отличие от лавры,

70 *Максим Симский.* С. 91.
71 *Порфирий Успенский.* Книга бытия моего. Т. 2. С. 139.
72 *Неофит Кипрский.* Двадцатилетие. С. 133, 155, 168.

расположенной в бесплодной пустыне, Крестный монастырь был житницей патриархата, монахи выращивали пшеницу, делали вино и масло.

А. Цагарели, посетивший монастырь в 1883 г., писал: «…он был похож тогда, как и теперь, скорее на крепость, чем на монастырь»[73]. Пространство внутри неправильного четырехугольника стен с единственной небольшой дверью, обитой железом, было разделено на несколько дворов, обрамленных кельями, которых в конце XVII в. насчитывалось чуть ли не 400). Соборная церковь с небольшим куполом, опоясанным цепочкой окон, была построена в XI в. и отреставрирована и расписана заново в 1640-х гг.[74] В. Григорович-Барский писал, что церковь «аще отвне мало лепоты имат, но внутрь зело благозрачна, иконостас бо велик… сверху даже до земли… подножие же ея некогда бяше мраморное, ныне же каменцами простими белими, подобящимися мрамору... насаждено есть лепо и удивлению достойно»[75]. На фресках были изображены общехристианские и грузинские святые, грузинские цари, сановники и иные ктиторы монастыря, монастырская братия – художник натуралистично передал кавказские типажи[76]. Инок Серапион, побывавший в монастыре сто лет спустя после реставрации, отмечал: «…все на нем икони и подписи на иконах и книги, многое множество, Грузинскии и до днесь имеются, а теперь сей монастырь держат Греки»[77].

Покинутый в середине XVII в., Крестный монастырь был возрожден в 1685 г. патриархом Досифеем, которому удалось также вернуть земельные владения монастыря и восстановить его хозяйство. Впрочем, снова заселить монастырь патриархии было некем. Греки держали там лишь небольшое число монахов для ведения хозяйства и обслуживания приходящих паломников. «Удивительный монастырь, а пуст весь, – писал в 1701 г. И. Лукьянов, – токмо два старца или три живут для ради службы и для богомольцев: водят по святым местам да деньги обирают»[78]. История обители складывалась весьма драматично, она неоднократно подвергалась нападениям бедуинов и других разбойников, монастырские предания сохранили память об иноках-мучениках, павших от рук мусульман[79]. Серапион, посетивший монастырь в 1750 г., писал об огромном пятне крови посреди церкви. По его словам, «…пред сим несколько лет, разбойники или варвары, всю братию в церкви избили, и те-

73 *Цагарели А.* С. 98.
74 Там же. С. 98–103.
75 *Григорович-Барский В.* 1885. С. 335.
76 *Цагарели А.* С. 104–106.
77 *Серапион.* С. 114.
78 *Лукьянов И.* Кол. 264.
79 Мелетий говорил, что преподобные отцы, убитые арабами-разбойниками, были изображены на западной фреске храма (*Мелетий.* С. 297).

перь тое довольно знать, идеже варвары пролияша кровь их яко воду; теперь в нем (Крестном монастыре. – *К.П.*) мало братии, разве только на пять будет, а келий пустых в монастыре довольно имеется»[80]. Греческие палестинские хроники и позже отмечали конфликты монастыря с мусульманскими жителями соседнего селения Айн Карем (Горняя): в апреле 1794 г. они ворвались в монастырь, убили игумена Иеремию и похитили 8 тыс. пиастров, в июле 1802 г. жители Горней, поссорившись с греками, срубили 43 маслины, принадлежавшие монастырю[81].

А.Н. Муравьев, посетивший в 1830 г. обитель Креста, писал: «Келий и трапез довольно, но теперь все пусто; там обитают только два монаха, и монастырь оживляется изредка поклонниками, наипаче из армян и грузин… монастырь сей был бы одним из самых великолепных в Палестине, если бы владеющие им ныне греки могли его поддерживать»[82]. Постепенно монастырь клонился к упадку. К.М. Базили в 1840-х гг. застал там одного грузина-игумена[83]. Впрочем, во второй половине XIX в. Крестный монастырь снова играл заметную роль в Иерусалимском церкви: в его стенах действовала типография и богословское училище.

Прочие палестинские обители: хроника агонии

Не лучшую картину представлял собой и монастырь пророка Илии, лежавший на полпути между Иерусалимом и Вифлеемом. Это было не первое запустение в его истории: Даниил Эфесский в конце XV в. писал, что обитель была лишена иноков, но оставалась во владении православных[84]. Впоследствии ее вновь заселили. Османская перепись 1553/4 г. упоминает *дейр Мар Ильяс* – похоже, этот самый монастырь – и отмечает там присутствие только одного монаха[85]; переписчик, видимо, получил взятку и занизил реальное число обитателей. Трифон Коробейников (1593 г.) давал в монастыре милостыню иеромонаху Дорофею и семи старцам[86]. Василий Гагара в 1635 г. застал там весьма многочисленную братию из 30 монахов[87]. Потом, видимо, монастырь пришел в упадок, но при Паисии был обнесен новой стеной и стал

80 *Серапион.* С. 114; см. также : *Григорович-Барский В.* 1885. С. 335; *Цагарели А.* С. 100.
81 *Максим Симский.* С. 94, 97; *Мелетий.* С. 190.
82 *Муравьев А.Н.* Путешествие. С. 214.
83 *Базили К.М.* 1875. С. 233.
84 *Даниил Эфесский.* С. 50–51.
85 *Cohen A. and Lewis B.* P. 87.
86 *Трифон Коробейников.* С. 99.
87 *Василий Гагара.* С. 16.

одним из основных хозяйственных центров патриархата. Как описывал его Иона (1651 г.), «яко городок сделан высок, в нем же церковь велия, и старцы патриарховы пашню пашут на патриарха и монастыри и виноград великий патриархов тут и масличных древес множество»[88]. Арсений Суханов сравнивал размеры монастырской церкви с Архангельским собором в Москве[89]. Самое подробное описание монастыря оставил В. Григорович-Барский (1726 г.): «…аще и мал отъвне зрится быти, обаче внутрь многа здания содержит... и тесен есть внутрь. Имат же храм преизбраний, велик и висок, с главою одною, яже зрится вне обители издалеча, шестию же столпами поддержится... Храм оний иногда бисть иконописан зело лепо, но понеже обетша, сего ради поновлен есть варом... Сице же тесно с келиями совокуплен окрест, яко низу ниоткуду к вратам пути имат, но иноки, правила ради, снисходят сверху зданий степеней каменных вниз к дверем... Трапези здание мало есть и келий такожде мало суть, понеже церковь величеством своим наполни весь монастир»[90].

Паломники начала XVIII в., останавливавшиеся в монастыре по дороге в Вифлеем, не отмечали явных признаков упадка. В. Григорович-Барский, правда, писал, что иноков в обители мало, а монастырь, хотя и очень подходит для монашеского уединения, но «от арапов имат нужду не малу, понеже во вся дни и нощи подавают им пищу оконцем малым, в кошнице низпущающе»[91]. На ту же «докуку» от бедуинов сетовал и Серапион в 1750 г.[92]

Монастырь время от времени упоминался в летописях палестинских греков начала XIX в. Во время восстания жителей южной Палестины против дамасского паши в феврале 1825 г. бунтовщики использовали греческие монастыри как опорные пункты, а также прятали там свое имущество: вифлеемцы – в монастыре Честного Креста, бедуины убейд – в Лавре, а обитатели Бейт-Джалы и ряда других селений – в монастыре пророка Илии. Турки обыскивали монастыри и забирали все, что там находили – имущество, продукты, деньги, не разбираясь, кому это принадлежит. Схватив в монастыре пророка Илии игумена Флавиана, паша выпытывал у него, где тот прячет деньги феллахов. Игумен ни в чем не признавался, его несколько дней жестоко избивали и держали в кандалах под открытым небом в холод и дождь. Паша в гневе велел повесить Флавиана, и лишь заступничество одного из сановников спасло ему жизнь[93].

88 *Иона*. С. 21; см. также: *Гавриил Назаретский*. С. 18–19.
89 *Арсений Суханов*. С. 166.
90 *Григорович-Барский В*. 1885. С. 370–371. О храмовых росписях писали также Лукьянов и Мелетий (*Лукьянов И*. Кол. 263; *Мелетий*. С. 143).
91 *Григорович-Барский В*. 1885. С. 371.
92 *Серапион*. С. 110.
93 *Неофит Кипрский*. Двадцатилетие. С. 139.

Дальнейшая история монастыря пророка Илии известна слабо. А.Н. Муравьев в 1830 г. не нашел там ничего, достойного внимания[94]. К.М. Базили в 1840-х гг. писал о полном запустении обители[95].

Еще раньше та же участь постигла четвертый палестинский монастырь – св. Георгия, находившийся в версте к западу от Бейт-Джалы. Монастырь славился чудотворной реликвией – веригой св. Георгия, дающей исцеление бесноватым. Дары в обитель приносили даже мусульмане, потому что святой покровитель монастыря, как считалось, помогал всем, независимо от исповедания. Гавриил Назаретский утверждал, что монастырскому скоту – волам, лошадям, овцам – не требовался пастух, «занеже сам св. Георгий многоразличными чюдесы соблюдает по вся дни»[96]. «Росписи» 1620-х гг. сообщают, что в монастыре жило около 10 монахов. Сам монастырь, похоже, находился в подчинении у вифлеемского митрополита. Как писал Иона, «в монастыре живут старцы вифлеемские и пашню пашут»[97].

Это сообщение Ионы от 1651 г. – последнее упоминание о монастыре как действующем. Патриарх Досифей, перечислявший палестинские монастыри в уставе Святогробского братства 1689 г.[98], уже ничего не говорит о нем. И. Вишенский в 1708 г. писал об обители: «А монастырь каменний хороший, да пуст, нельзя жити за турками»[99]. Монастырская церковь и оковы св. Георгия, перенесенные в Иерусалим, продолжали почитаться окрестным населением. И. Лукьянов рассказывал, как в разгар войны иерусалимского паши с бедуинами, монах, посланный с письмами из Иерусалима в Рамлу, для безопасности в дороге надевал под одежду «железы» св. Георгия: «Так Арапы Георгия боятся, что того человека не трогают, а железы целуют; а тому человеку дают хлеб и овощ»[100]. Монастырь был возрожден из развалин только в 50-х гг. XIX в.[101]

Остальные монастыри Палестины к началу османской эпохи уже лежали в руинах. В паломнических описаниях педантично перечисляются монастыри Иоанна Предтечи, св. Герасима, св. Феодосия Киновиарха, Евфимия Великого, лавра св. Харитона – все они были расположены восточнее Иерусалима и Вифлеема, в горном массиве между Иерусалимом и Иорданом или в долине Иордана, в нескольких милях к северу или к югу от лавры св. Саввы. Про

94 *Муравьев А.Н.* Путешествие. С. 207.
95 *Базили К.М.* 1875. С. 239.
96 *Гавриил Назаретский.* С. 20; см. также описание монастыря: Проскинитарий 1580-х. С. 225–226.
97 РГАДА. Ф. 52/1. 1629 г. № 22. Л. 9; *Иона.* С. 23.
98 Правовая организация Святогробского братства. С. 153.
99 *Вишенский И.* С. 90.
100 *Лукьянов И.* Кол. 347.
101 *Норов А.С.* Иерусалим и Синай. С. 44.

каждый авторы добавляли: «пуст и разметан», «и той пуст», «те все пусты, токмо место знать»[102].

Дольше всех сопротивлялся натиску пустыни монастырь Иоанна Предтечи. В литературе распространено мнение, что последнее надежное свидетельство о монастыре как действующем принадлежит паломнику Зосиме (1421 г.), а западные путешественники 1480-х – 90-х гг. уже пишут, что монастырь стал пристанищем разбойников[103]. Даниил Эфесский, описывая монастырь в те же годы, о его состоянии ничего конкретно не говорит, хотя особо отмечает запустение соседних обителей[104]. Так же абстрактно повествует о монастыре Предтечи проскинитарий 1580-х гг. – из текста понятно лишь то, что монастырские здания были еще целы[105]. На фоне всеобщего мнения относительно вымирания прииорданских обителей резким контрастом выглядит описание монастыря Предтечи Василием Позняковым (1561 г.): «И в том манастыри игумен и братия. И на праздник в навечерии святых Богоявлений приходит игумен и священницы ис того манастыря в церковь св. Богоявлений (на берегу Иордана. – *К.П.*) и служат святую службу… и паки отходят в свой манастырь»[106]. Как согласовать это противоречие? Списать все на недобросовестных информаторов Познякова не получается – Василий сам «пихом ту святую воду Иорданскую», то есть видел местность своими глазами[107]. Остается предположить, что какое-то время монастырь Иоанна Предтечи пытались возродить. Но уже к началу 1590-х гг. (время миссии Трифона Коробейникова) обитель была окончательно заброшена.

Однако ее постройки сохранялись еще довольно долго, как и монастырь св. Герасима, о котором Арсений Суханов писал: «здание великое, стоит все цело: церковь, палаты, ограда токмо мало попортилась»[108]. 75 лет спустя на этом месте побывал В. Григорович-Барский, и его описание резко отличается от свидетельств прежних паломников. «Не видехом ничто же цело, токмо останки монастира и церкви, – сообщал путешественник, – часть олтаря стоит списанна иконами Святих, трапеза святая, на ней же совершается божественная литургия, обаленна лежит на земли, юже лобизахом с поклонением... Познават же ся, яко монастир бяше высокою огражден стеною... обаче от камене мягкаго, песковатаго и некрепкаго создан бяше, сего ради по многолетнем запустении обалися»[109].

102 Проскинитарий 1608–1624. С. 68–69; *Гавриил Назаретский.* С. 12–13; *Иона.* С. 20; *Арсений Суханов.* С. 201.
103 *Дестунис Г.* С. 58.
104 *Даниил Эфесский.* С. 58.
105 Проскинитарий 1580-х. С. 218.
106 *Позняков В.* С. 61.
107 Там же. С. 62.
108 *Арсений Суханов.* С. 79.
109 *Григорович-Барский В.* 1885. С. 277.

Таким образом, к началу османской эпохи в Палестине (вне Иерусалима) существовали четыре православных монастыря (или пять – вместе с Предтеченским). Их история в XVI–XVIII вв. имела несколько пульсирующий характер: периоды запустения и ветшания сменялись этапами реконструкции и нового заселения. Если для XVI в. характерно некоторое оживление монашеской активности (новое заселение монастырей св. Саввы, пр. Илии, даже Иоанна Предтечи), то во второй трети XVII в. почти все они угасают (уход сербов из Мар Сабы и грузин из Крестного монастыря, оставление монастыря св. Георгия). Греки сумели сохранить эти обители за собой, но держали их фактически в законсервированном состоянии. Исключение составляла лавра св. Саввы. По имеющимся данным, угасание монастырской жизни в Св. земле в XVII–XVIII вв. можно объяснить экономическими и демографическими проблемами православной общины, усугубленными давлением бедуинов[110].

Святогробское братство: структура и устав

Несмотря на упадок монастырей, монашество как социальная группа играла ключевую роль в Иерусалимской церкви, подчинив своему руководству и арабское белое духовенство и светскую верхушку православной общины.

Греческие монахи Палестины были объединены в своеобразный духовный орден, так называемое Святогробское братство. Время его возникновения и обстоятельства ранней истории изображаются в литературе крайне противоречиво. По одной из версий, Братство изначально представляло собой монашескую общину, жившую в патриаршем монастыре у храма Св. Гроба и возглавлявшуюся патриархом. Преимущественно из этой среды выходили палестинские архиереи и игумены других монастырей – все они продолжали оставаться в составе Братства[111].

Очевидно, что грузинская и сербская монашеские колонии, не подчинявшиеся иерусалимскому патриарху, не входили и в состав Святогробского братства. Это были его аналоги со своей иерархической структурой, автономным хозяйством, четко осознаваемыми корпоративными интересами и этнической солидарностью. С прекращением сербского и грузинского присутствия в Палестине, переходом монастырей этих общин в руки греков, упадком палестинских монастырей, во всем зависевших от патриархии, окончательным утверждением греческой «ксенократии» в Иерусалиме понятия «греческое Святогробское братство» и «палестинское черное духовенство» стали полностью совпадать.

110 См. также: *Панченко К.А.* Монастыри и бедуины. С. 96–97.
111 *Соколов И.И.* Святогробское братство. С. 4–6.

Внутреннюю структуру Братства можно достаточно полно реконструировать по его уставам XVII–XVIII вв.[112] Самый ранний из них приписывается патриарху Феофану (введен до 1624 г.), однако текст его не сохранился. Известно лишь, что Братство было утверждено как «общежительный» монастырь (киновия) с общей казной и иными соответствующими атрибутами[113].

Ввиду продолжительного отсутствия патриархов в Палестине, велика была роль *епитропа*, патриаршего наместника, возглавлявшего Братство в отсутствие патриарха. Епитропом мог быть архиерей, архимандрит и даже простой монах; неформальный авторитет значил тут больше, чем высокий сан. В начале XVIII в., несмотря на наличие в Иерусалиме нескольких митрополитов, пост святогробского епитропа занимал иеромонах Неофит. Стоит, впрочем, добавить, что он приходился старшим братом тогдашнему патриарху Хрисанфу[114].

Епитропы часто были не в состоянии удержать под контролем враждующие монашеские группировки, и при патриархе Досифее в 1680-х гг. сложились формы коллегиального управления Братством – «совет избранных мужей» (*синаксис*) из четырех авторитетных старцев во главе с епитропом. Среди членов совета особо выделялся секретарь. Порфирий Успенский в 1840-х гг. называл самым влиятельным членом Иерусалимского синода секретаря Братства монаха Анфима, тяжелого костыля которого боялись не только рядовые монахи, но и митрополиты[115]. Важную роль играл *скевофилакс*, ответственный за финансы, но, видимо, не входивший в состав совета. Досифей старался избежать концентрации власти в рамках одного управленческого органа. Эту же цель преследовало выделение ряда неприкосновенных фигур – секретаря (хранителя большой печати), скевофилакса и охранителя патриаршей кельи – которых не мог сместить никто, кроме патриарха. В случае смерти кого-либо из высшего руководства Братства епитроп мог поставить на освободившееся место другого («кого синаксис признает достойным»), но тоже с согласия патриарха. В то же время совет мог своей властью смещать «недостойных» игуменов[116].

Монастыри Архангела, св. Феклы, св. Димитрия, Вифлеемский, лавра св. Саввы, пророка Илии и Креста должны были ежегодно после Пасхи подавать финансовые отчеты в патриархию. Излишки средств забирались в святогроб-

112 Известны тексты уставов патриарха Досифея от 1683 и 1689 гг., ряд нормативных актов патриархов Хрисанфа (1707–1731 гг.) и Мелетия (1731–1737 гг.) и два устава, разработанные патриархом Парфением в 1755 и 1765 гг. Заметных различий в тематике и содержании этих предписаний нет, поэтому они могут, для удобства изложения материала, рассматриваться как единое целое.

113 Правовая организация Святогробского братства. С. 146.

114 *Вишенский И.* С. 64–65.

115 *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. Т. 2. С. 723; *Порфирий Успенский*. Книга бытия моего. Т. 2. С. 369; СИППО. 1895. С. 52.

116 Правовая организация Святогробского братства. С. 158, 163.

скую казну, при этом, как гласил устав, «никто не должен быть посредником и ходатаем за другого». Излишки смокв, маслин, чечевицы и ячменя из загородных монастырей также сдавались в Иерусалим, ни один игумен «нисколько не должен противоречить» этому, что, видимо, в реальности часто случалось[117].

Любые финансовые сделки, операции с недвижимостью епитропа и синаксиса без санкции патриарха считались недействительными. Скевофилакс должен был тщательно вести бухгалтерскую документацию и отчитываться о своих расходах. Раздача милостыни, а также вручение подарков и подношений влиятельным лицам, в том числе османским чиновникам, должны были производиться не от имени скевофилакса, а через посредство патриарха или епитропа. Подарки паломников, переданные «под видом милостыни» лично скевофилаксу, следовало «по чистой совести» сдать в казну Братства[118].

В уставах Братства постоянно звучит призыв к соборности, единодушию: «и пусть никто не ищет своей воли, но стремится к тому, что будет одобрено Братством»[119]. Внутренние конфликты были серьезной проблемой святогробцев. За взаимные раздоры патриархи грозили ссылкой в другие монастыри на различный срок. Главным местом ссылки была лавра св. Саввы, которую Порфирий Успенский однажды назвал «иерусалимская Сибирь»[120]. Братство разделялось на кланы, спаянные патронажно-клиентельными и земляческими узами. Влиятельные монахи защищали своих земляков от наказания за провинности и продвигали их на престижные посты, что строго осуждалось уставами[121].

Руководство Братства стремилось поддерживать корпоративную солидарность внутри своего «ордена»: как предписывал устав, «никто из братьев пусть не решается сообщить паломникам о тайнах монастыря, или разглашать недостатки братьев»; проклятием грозили тому, кто настроит арабов против кого-либо из монахов, «или вообще даст им повод нанести... вред св. монастырю»[122].

Досифей настаивал на сохранении секретности в сфере финансовых дел и церковной политики Братства. «И пусть никто не знает ваших тайн, – писал он совету, – разумею – доходы, расход, наши [патриаршие] грамоты»[123]. Внутренние же проблемы монастыря должны были обсуждаться гласно.

Судя по содержанию уставов, патриархов весьма заботили дисциплинарные вопросы, поддержание благочестивого образа жизни монахов и духа коллекти-

117 Там же. С. 153.
118 Там же. С. 158, 160–163.
119 Там же. С. 157; *Соколов И.И.* Святогробское братство. С. 10–11.
120 *Порфирий Успенский*. Книга бытия моего. Т. 2. С. 124.
121 *Соколов И.И.* Святогробское братство. С. 14, 18.
122 Там же. С. 15, 16.
123 Правовая организация Святогробского братства. С. 158; *Соколов И.И.* Святогробское братство. С. 11.

визма в их среде. Коммунистические принципы киновиального общежития часто приходили в противоречие со слабой человеческой природой. За непосещение богослужений предписывалось лишать виновного на день вина и овощей, дабы он питался одним хлебом. Здоровым монахам употреблять мясо не дозволялось, больные же, с разрешения духовника, могли делать это, но не в присутствии мирян. Так же при посторонних не разрешалось курить табак. Трапезы в Братстве были общие, осуждалось непосещение их, так как такие монахи явно питались где-то на стороне и более сытно. В патриархии же нормы пищевого довольствия были ограничены. Так, в частности, указывалось, чтобы «сахар никому не выдается вне срока, кроме больных, чтобы не было роскоши и соблазна»[124]. «Вина приготовляйте столько, сколько нужно, – инструктировал братию патриарх Досифей, – но не старайтесь наполнить, как сказал некто, сорок бочонков, – побойтесь Бога»[125]. Так же нормировалась выдача мыла, свечей и неистрепанной одежды, которую полагалось носить при паломниках и в праздники[126]. Уставы стремились привести в норму и распорядок жизни монахов. Ворота патриархии предписывалось в темное время суток запирать. «Ленивые не должны ходить по улицам и базарам и предаваться праздным разговорам, особенно ночью, – гласил устав, – но все должны в меру своих сил исполнять возложенное дело или заниматься чтением Божественных книг; не умеющие читать должны слушать чтение других и пусть не добиваются власти, но ищут царства небесного»[127].

Иметь личное имущество святогробцам разрешалось, в Братстве сохранялось имущественное расслоение, и некоторые представители верхушки владели значительными ценностями и денежными суммами. Упомянутому выше секретарю Анфиму приписывали состояние в 4 млн. пиастров[128]. К.Ф. Вольней сетовал, что греческие монахи «во зло употребляют» доходы от паломничества и писал: «Досадуют на их роскошь («досадуют», надо полагать, соседи-францисканцы. – *К.П.*), которую оказывают они в фарфоре, коврах и даже в саблях, канджарах и посохах, коими украшены их кельи»[129]. Правда, после смерти монаха его имущество отходило Братству (предусматривалась сложная процедура изъятия ценных вещей, составления их описи и передачи скевофилаксу; остальное раздавалось бедным монахам). В этой связи патриарх Мелетий и другие иерархи запрещали святогробцам держать свое имущество в частных домах, у родственников и т. п.[130]

124 Правовая организация Святогробского братства. С. 155.
125 Там же; *Соколов И.И.* Святогробское братство. С. 14.
126 Правовая организация Святогробского братства. С. 155.
127 *Соколов И.И.* Святогробское братство. С. 15.
128 СИППО. 1895. С. 52.
129 *Вольней К.-Ф.* Т. 2. С. 427.
130 *Соколов И.И.* Святогробское братство. С. 20; Правовая организация Святогробского братства. С. 158.

Моральный облик святогробцев

> Но истина и правда заставляют меня обнаружить все мерзости здешния. Я секира, и лежу при корени гнилого дерева.
>
> *Порфирий Успенский. 1844 г.*

Особое внимание руководители Братства уделяли моральному климату в святогробских монастырях. Уставы предписывали селить женщин-паломниц, инокинь, а также семейных паломников в монастыре св. Феклы, отдельно от основной массы паломников-мужчин. При посещении паломниками Крестного монастыря оговаривалось, чтобы женщины и мальчики не оставались там на ночь. Множеством запретов и ограничений было обставлено общение святогробцев с монахинями, а также контакты монахинь с внешним миром. Уличенный в разврате подлежал безоговорочному изгнанию из Братства, при том что к иным нарушителям патриарх Досифей относился мягче, предписывая исключать виновных из Братства синодальным решением только после первого и второго предупреждения. Также Досифей запрещал пребывание в патриархии «безбородых» послушников, так как «они служат поводом великого бесчестья и душевного вреда»[131]. Всех их он высылал в лавру св. Саввы для усвоения монашеской дисциплины. Подобный же испытательный срок – год или больше – должны были провести в лавре все вновь вступающие в Братство монахи[132].

Впрочем, не стоит забывать, что перед нами просто юридические документы, в реальной жизни вряд ли выполнявшиеся. Моральный облик святогробских монахов был далек от нарисованных Досифеем образцов. Порфирий Успенский оставил гротескные описания разврата, царившего в среде иерусалимского духовенства. Святогробцы открыто сожительствовали с монахинями, так называемыми *герондиссами* («старицами»). Наложницу имел настоятель почти каждого монастыря, не исключая уродливого игумена обители св. Георгия; впрочем, как ехидно заметил Порфирий, «по Сеньке и шапка. Она (герондисса. – *К.П.*) так же ряба и корява, как и сам он»[133].

Простые монахи довольствовались случайными связями, иной раз даже с мусульманками, подвергая себя тем самым смертельному риску. Непосредственно к храму св. Гроба прилегало здание бывшей латинской патриархии, построенное крестоносцами, а в османское время принадлежавшее знатному мусульманскому роду Алемидов. Окна гарема Алемидов выходили на ротонду

131 *Соколов И.И.* Святогробское братство. С. 17.

132 *Соколов И.И.* Святогробское братство. С. 14–16, 19; Правовая организация Святогробского братства. С. 155, 157, 158.

133 *Порфирий Успенский*. Книга бытия моего. Т. 2. С. 325.

Св. Гроба (случалось, затворницы бросали в отверстие ротонды апельсинные корки); дверь из женской половины вела на крышу храма, к которой с южной стороны примыкал в свою очередь греческий патриарший монастырь. Иногда обитательницы гарема по крыше пробирались в монастырь или принимали монахов у себя. Когда мусульманские мужья заподозрили неладное и обратились в суд с жалобой на патриарха, тот цинично ответил: «У вас есть кобылицы, у меня жеребцы; заприте своих и мои не будут прыгать на них»[134]. Дверь замуровали. Характерно в этой связи восприятие патриархом своей монашеской братии, как «жеребцов». К сожалению, информаторы Порфирия не могли датировать это предание, сообщив лишь, что всё происходило «в давнее время».

Иные из архиереев, согласно своему высокому статусу, держали целые гаремы. Во времена Порфирия герондиссы высших святогробских сановников размещались в Успенском монастыре (Большая Панагия), явно по причине его удобного местоположения в непосредственной близости от патриархии. Наибольшей чувственностью славился лиддский митрополит Кирилл (впоследствии патриарх иерусалимский 1845–1872 гг.), выстроивший в монастыре дом для трех своих наложниц. «Две из них уроженки острова Митилены, – писал Порфирий, – а третья – цареградка. Старшей… лет 30 от роду, племяннице ее 20, а цареградке, дочери наложницы игумена Ильинского монастыря, – 15-ть. Последняя недавно родила – не помню, сына или дочь его преосвященству Кириллу»[135]. Хотя архиереи и архимандриты не могли официально признать таких детей своими, но продолжали заботиться о них, выдавали дочерей замуж с хорошим приданым. Характерно, что святогробские митрополиты пытались приводить какие-то канонические доводы в защиту своего «женолюбия». Последний и самый сильный аргумент звучал как: «Не мы первые завели герондисс, это уже издавна ведется здесь»[136].

Соответственно, встает вопрос: насколько «издавна»? Отражают ли свидетельства Порфирия моральный упадок, характерный для святогробцев первой половины XIX в., или же устойчивую традицию, которую не замечали религиозно экзальтированные паломники более раннего времени? Конечно, не все паломники обладали «туннельным зрением». Достаточно вспомнить Арсения Суханова, который, по большому счету, был не на богомолье, а при исполнении служебных обязанностей. Этот предшественник «соглядатая Востока» Порфирия относился к левантийским христианам гиперкритически, даже в таких ситуациях, «где ближнелюбительное око ничего не видит порочного», как выразился главный оппонент Суханова в русской литературе иеромонах Мелетий[137]. И при этом ни

134 *Порфирий Успенский*. Книга бытия моего. С. 321–322.
135 Там же. С. 319.
136 Там же. С. 273–274.
137 *Мелетий*. С. 217.

Суханов, ни такой же грекофоб Иван Лукьянов не попрекают святогробцев грехом сладострастия. Не исключено, впрочем, что в литературном творчестве этих людей Средневековья сохранялись какие-то моральные табу, темы, о которых не считалось возможным писать. Для Порфирия же запретных тем не существовало. Если бы не его бешеный темперамент и беспощадное перо, мы бы не узнали о гаремах иерусалимских митрополитов, ведь ни А.Н. Муравьев, ни К.М. Базили, ни другие их современники не затрагивали столь скользкие темы[138].

Историками давно отмечено, что для османских христиан духовная карьера была одним из немногих каналов социальной мобильности, способов реализации своей энергии и честолюбия. Известны примеры церковных кланов и группировок[139], объединявших множество близких родственников – совершенно очевидно, что в данном случае мы имеем дело не с аскетами и подвижниками, а с людьми, озабоченными чисто мирскими интересами и амбициями, то есть обычными людьми с нормальными человеческими страстями и горячим южным темпераментом.

Следует вспомнить упомянутые выше запретительные положения святогробских уставов, которые возникли явно не на пустом месте. Можно обратиться также к расходным книгам Трифона Коробейникова, который фиксирует более чем странные тандемы в некоторых иерусалимских монастырях: строитель старец Иосиф и старица Фекла (монастырь Федора Стратилата), старец Иосиф и старица Варвара (монастырь св. Феклы)[140]. Все это очень похоже на монастыри-гостиницы и титулярных игуменов с наложницами, описанных в XIX в. Порфирием Успенским. Может быть, «женоугодие» не так процветало в среде палестинского монашества XVI–XVII вв., как в середине XIX, но, похоже, в тех или иных масштабах присутствовало всегда.

Кадровые резервы и центры силы в Братстве

Источники позволяют выделить два основных канала пополнения Братства новыми членами. Во-первых, некоторые из паломников оседали в Иерусалиме, принимали монашество, если не были монахами до того, и вливались в ряды святогробцев. Именно так в Братство попадали немногочисленные арабы и другие

138 Единственным продолжателем подобной тематики применительно к Христианскому Востоку был яростный антиклерикал А.Е. Крымский, описывавший, впрочем, значительно более поздние реалии.

139 См., например, о клане Ламбрадисов-Каракаллов, к которому принадлежали иерусалимские патриархи Феофан и Паисий: *Ченцова В.Г.* Икона Иверской богоматери. С. 112, 113, 139, 142.

140 *Трифон Коробейников.* С. 100.

негреки. В уставе патриарха Парфения даже оговаривался размер вступительного взноса, который должна была выплатить Синоду и в казну Братства монахиня, пожелавшая остаться в Иерусалиме. Что не давало права – как отмечал Парфений, – привлекать в монастыри женщин «дурной жизни» по мотивам бесприютности или родства с монахами[141]. Тут мы видим упоминание второго, главного, способа рекрутирования новых членов Братства – привлечение с Балкан и Архипелага родственников и земляков святогробцев, уже сделавших карьеру в Иерусалиме. В большинстве известных нам биографий палестинских иерархов упоминаются именно такие обстоятельства появления их в Св. земле.

Ввиду продолжительного пребывания патриархов на Балканах, в Братстве постепенно обозначились два центра силы: один в Иерусалиме, возглавляемый наместником-епитропом, другой – в Константинополе и Дунайских княжествах, в лице патриарха. «Привилегированная» балканская ветвь стремилась играть руководящую роль в Братстве, что встречало противодействие палестинской ветви, несущей основные тяготы удержания Св. мест. По данным Арсения Суханова, патриарх Паисий и его «питроп» в начале 1650-х гг. столь активно стремились друг друга «переменить», что их пытался мирить даже иерусалимский паша[142]. Непростые отношения были в 1680-х гг. у патриарха Досифея с его палестинскими наместниками, писавшими: «…если и патриарх станет жить в доме своем и управлять с насилием, да будет анафема». Досифей негодовал: «Отцы, какое зло мы сделали вам? Братья св. Гроба подвергаются опасности в мире и бедствуют, и мы сделали святость вашу хозяевами дома и келий ваших… какое зло мы причинили вам? Ведь когда приходит письмо от вас, вы причиняете нам страдание и мы впадаем в болезнь»[143]. Видя, что раздоры святогробцев грозят ввергнуть Братство в тяжелые долги, Досифей демонстративно грозил отказаться от престола.

Голос противоположной стороны полтора века спустя запечатлел Порфирий Успенский, беседовавший с секретарем Братства Анфимом о тогдашнем патриархе Кирилле. Анфим, Кирилла не любивший, попрекал его бесконтрольной растратой святогробской казны и аморальной жизнью. «Между нами водворилось разделение, – жаловался секретарь. – Те, которые окружают патриарха, с гордостью говорят нам: мы патриаршие, а вы монастырники!»[144] В 1714 г. палестинские митрополиты и монахи резко выступили против намерения патриарха Хрисанфа возводить в архиереи игуменов святогробских монастырей в Молдавии и Валахии[145]. Протест имел успех, но в целом верхушке Братства

141 *Соколов И.И.* Святогробское братство. С. 18–19.
142 *Арсений Суханов*. С. 60.
143 Правовая организация Святогробского братства. С. 151.
144 *Порфирий Успенский*. Книга бытия моего. Т. 3. С. 623.
145 *Соколов И.И.* Святогробское братство. С. 21–22.

(порядка 30 монахов) было трудно выработать какую-то единую линию поведения, поэтому в Иерусалимской церкви патриархи обычно доминировали над лидерами Братства.

Сирийские монастыри: источники

Сведения о монастырях Антиохийского патриархата намного более скудны, чем информация о палестинских обителях. Авторы «Хождений» к Св. местам (наш главный источник по ближневосточным монастырям) редко забредали в Сирию. Одно из немногих исключений – Василий Григорович-Барский, оставивший непревзойденные по полноте и подробности описания. Однако записи Барского представляют лишь единичный временной срез, фиксацию состояния сирийского монашества на 1728 г. Очень трудно уловить ход эволюции монастырей в османскую эпоху. Барский, правда, приводит некоторые исторические сведения, например, что тот или иной монастырь возник в «пленение греческое» – но что под этим понимать? Всю поствизантийскую эпоху или конкретно османскую? Еще более сомнительны даты, сообщаемые этим путешественником: те из них, что поддаются проверке, свидетельствуют, что Барский в датировках, как правило, серьезно ошибался. Частично компенсировать указанные недостатки позволяют рукописные собрания монастырей. Колофоны рукописей иногда содержат упоминания о различных событиях монастырской жизни, из которых можно сложить более или менее связную картину.

Следует отметить также, что Барский посетил не все монастыри Сирии, и мы не имеем почти никакой информации о том, что осталось вне поля зрения этого автора. Барский описал 11 действующих монастырей Антиохийского престола. Следующее по времени подробное описание сирийских монастырей принадлежит Порфирию Успенскому (состояние на 1840-е гг.), и он перечисляет 18 монашеских обителей[146]. Две из них, по словам Порфирия, возникли в недавнее время, то есть после путешествия Барского. Еще один явно существовал до 1728 г. Остается разница в 4 монастыря, и мы не в состоянии сказать, были ли они основаны в промежуток между Барским и Порфирием или Барский просто пропустил их.

С первого же взгляда заметно, что монастыри разделялись на две территориальные группы. Обители Внутренней Сирии (линия Дамаск–Халеб), древние, еще византийской постройки, в массе своей лежали в руинах, жизнь теплилась

146 Пять ставропигиальных (подчиненных непосредственно патриарху) монастырей – Сайданайский, св. Феклы в Маалуле, св. Георгия Хумейр, св. Илии под Бейрутом и Баламандский под Триполи; и епархиальные – 2 в Аккарской епархии, 5 – в Триполийской и 6 – в Бейрутской (*Пофирий Успенский*. Сирийская церковь. С. 125–133).

лишь в нескольких из них. Монастыри побережья, главным образом, в районе Триполи и Аккара, были более многочисленны и основание их, в большинстве случаев, относится уже в османской эпохе.

Сайданайская обитель

Крупнейшим и самым знаменитым в Сирии был монастырь Рождества Пречистой Богородицы в Сайданайе, в 30 км к северу от Дамаска[147]. Стоявший на вершине горы, он в периоды смут часто становился убежищем окрестных христиан и местом сохранения сокровищ патриархии. Основание обители возводят к эпохе Юстиниана. Впрочем, от византийских времен там мало что сохранилось, монастырь неоднократно перестраивался. В рассматриваемый период это делалось, в частности, в 1762 г., через 3 года после сильного землетрясения, обрушившего многие мечети и минареты Дамаска. Хотя церковь монастыря устояла, она тоже нуждалась в реконструкции, что было сделано, по едкому замечанию Михаила Брейка, не при посредстве патриарха и вакиля, но, «во-первых, посредством Госпожи нашей Богоматери Марьям (Марии. – *К.П.*) ...которая побудила некоторых благочестивых и милосердных христиан озаботиться строительством и, во-вторых, посредством шейха Али аль-Муради, муфтия, которого она подвигла сказать: идите, стройте этот монастырь»[148]. Монастырь, окруженный мощными крепостными стенами, с несколькими воротами, окованными железом, имел форму треугольника, вытянутого с востока на запад. «Стены же суть от камней сеченых гладких, – писал Григорович-Барский, – и крепким делом зданны, и аще ветхости ради и многолетия, множицею с верьху падоша, но последи паки обновляшася»[149]. В монастыре насчитывалось 80 келий для монахов и паломников, «не весьма лепотны, но просты строением», по замечанию Григоровича-Барского[150]. Он же высоко оценил монастырский храм Рождества Богородицы, чем-то похожий на церковь Синайского монастыря, тоже юстиниановской постройки, но во всех отношениях ее превосходивший: «Сверху главы не имат, но покров долг, остро сведен и плинфами оболчен, внутрь же подножие каменными скрижалми гладко насажденно, имат и столпы целокаменные в четыре ряда стояще... Внутрь же иконостас камен имат с украшением кандил и полиелеов, и в олтаре же подножие дробными мраморами

147 Истории монастыря посвящена специальная монография Х. Зайята, оставшаяся, к сожалению, нам недоступной.

148 *Михаил Брейк*. Тарих аш-Шам. С. 83. Напомним, реконструкция церквей в Османской империи могла проводиться лишь с разрешения судебных властей, что часто стоило весьма недешево.

149 *Григорович-Барский В.* 1800. С. 321.

150 Там же; *Порфирий Успенский*. Сирийская церковь. С. 80.

постланное»[151]. В церкви имелось 4 придела, в одном из которых служили сироякевиты, приходившие на поклонение чудотворной иконе Богородицы, главной святыне монастыря. Икона, написанная по преданию евангелистом Лукой и некогда принесенная в монастырь монахом-паломником из Иерусалима, была заключена в мраморный киот, украшенный золотом и «камением дорогим». Считалось, что святыня дает исцеление от болезней, причем не только христианам, «но и прочих вер, аще со верою идет»[152]. Литература о чудесах Сайданайской иконы восходит еще к Средневековью. Паломники и писатели османской эпохи добавили много новых преданий[153]. В 1767 г. патриарх Филимон изъял сокровища монастыря на покрытие своих расходов, что произвело гнетущее впечатление на современников. Скорую кончину патриарха посчитали Божьей карой за оскорбление обители[154].

Григорович-Барский писал, что в прежние времена в Сайданайском монастыре жили монахи, потом «многих ради даней изъидоша», и монастырь «ныне населишася от девиц и жен инокини»[155]. Не вполне ясно, когда произошла эта перемена. Известно, правда, послание 1560 г. патриарха Иоакима Джумы к московскому царю, где патриарх писал: «Здесь в наших странах обретаетца монастырь за градом Дамаску Пречистые… И обретаетца в нем четырдесят братов и свыше… лишени суть всякого блага… И для ради вашей вечной памяти пошли им милостыню яко ж... наставит тя Бог»[156]. Ранее автор этих строк полагал, что «четыредесят братов» – это ошибка переводчика[157], потом склонялся к тому, что письмо патриарха Иоакима отражает ситуацию, о которой говорил Григорович-Барский, то есть является последним свидетельство о мужчинах-насельниках обители[158]. Однако, похоже, это предположение маловероятно. Уже в 1576 г., через полтора десятка лет после письма Иоакима, священник Муса жертвовал книгу «церкви Госпожи нашей Богородицы в хранимой Сайданае и монахиням, пребывающим там»[159], а в 1593 г. Трифон Коробейников передал 120 золотых царской милостыни в «девичий» монастырь

151 *Григорович-Барский В.* 1800. С. 321. См. также описание монастыря: *Вишенский И.* С. 61–62.
152 *Вишенский И.* С. 62.
153 См.: *Шейхо Л.* Хабар икуна Сайданая. С. 461, сл.; *Вишенский И.* С. 62; *Григорович-Барский В.* 1800. С. 323–325; *Михаил Брейк*. Тарих аш-Шам. С. 84, 99 и др. У английского путешественника XVII в. Г. Маундрела пересказ предания о чудотворной иконе окрашен антиклерикальным пафосом, в общем, неудивительным для писателя-протестанта (*Maundrel H.* P. 493).
154 *Михаил Брейк*. Тарих аш-Шам. С. 96, 99.
155 *Григорович-Барский В.* 1800. С. 322.
156 РГАДА. Ф. 52/1. Кн. 1. Л. 172 об.
157 *Панченко К.А.* Россия и Антиохийский патриархат. С. 205.
158 *Панченко К.А.* Монастыри в Антиохийском патриархате. С. 92.
159 *Nasrallah J.* Chronologue. 1500–1634. P. 4.

пречистой Богородицы 60 старицам[160]. Еще более убедительно звучит свидетельство флорентийского паломника 1384 г. Н. Фрескобальди, несколько раз называющего Сайданайский монастырь женским[161].

Ряд источников содержит сведения о людях, стоявших во главе монастыря в конце XVI–XVII вв. В архивном фонде Г.А. Муркоса хранятся фотокопии некоторых документов Сайданайского монастыря за период 1591–1630 гг.[162] Зафиксированные в этих текстах операции с недвижимостью совершаются от имени или в присутствии *ар-раисы* (настоятельницы) Марфы, дочери хаджи Са‘ада из селения Балат в области аль-Хусн. Ее имя фигурирует в документах 1592, 1608 и даже 1628 г., в последнем случае, правда, без нисбы, так что нет полной уверенности, что это одна и та же Марфа. Если же это все-таки так, то получается, что эта женщина почти сорок лет возглавляла крупнейший сирийский монастырь.

Священники, служившие в монастырской церкви, также принимали участие в управлении монастырем. Один из них, «града Дамаска церкви Успения Пречистые Богородицы (имеется в виду Сайданайский монастырь. – *К.П.*) арапский поп Моисей» осенью 1644 г. приезжал в Москву для испрошения милостыни[163]. В Посольском приказе Моисей сообщил, что около 1636 г.[164] «в той церкви порушились два столпа, и я... тое церковь построил, и уведали про то мое церковное строение турки и возложили на меня пени напрасно по ненависти семь сот пятьдесят рублев»[165]. Моисей, видимо, пытался произвести ремонт тайно, без дорогостоящей санкции кади, но был разоблачен: «…на той пени мучали меня на правеже многое время, и я, не истерпя их великово правежу, в тех долгах заложил у бусурмен женишку и детишок своих, а что было... всяко(го) церковна(го) строения, книг и риз, и то все турки похитили»[166].

Патриарх Макарий аз-За‘им перед своим отъездом из Москвы весной 1656 г. обратился к царю с челобитной о даровании ему жалованных грамот для трех сирийских монастырей – Сайданайского, Баламандского и св. Георгия Хумейр – о праве на получение в будущем милостыни из России. Таковые грамоты были даны, в том числе в монастырь Рождества Пресвятой Богородицы Сайднайя игуменье Марье с сестрами[167].

160 *Трифон Коробейников*. С. 103.

161 *Фрескобальди Л.* С. 41–42.

162 РГАДА. Ф. 1608. № 129. Л. 1, 5, 6, 9; № 37. Л. 6–10.

163 РГАДА. Ф. 52/1. 1645. № 9.

164 Дата читается не очень уверенно. Ясно только, что это было до ноября 1643 г., когда Моисей выехал из Дамаска для сбора милостыни (Там же. Л. 1, 19).

165 Там же. Л. 19.

166 Там же. Неизвестно, какую милостыню получил в Москве Моисей, концовка архивного дела отсутствует.

167 РГАДА. Ф. 52/1.1654. № 21. Ч. 3. Л. 83, 86–87.

Во второй половине XVII в. произошли какие-то резкие перемены в статусе Сайданайского монастыря. Пост игуменьи был упразднен, и во главе монастыря властью патриарха был поставлен иконом (настоятель) из священников Сайданайи. Именно такую ситуацию описывает в 1708 г. Ипполит Вишенский: «…в том монастыре черниц сорок, а все старии, недужнии; есть там игумен, а при нем чернцов пятнадесять»[168]. Днем монахи, паломники, а также митрополит Сайданайский пребывали в монастыре, а ночевать спускались в село, «да не бывает соблазн в народе», как пояснил Григорович-Барский[169]. Священники из села поочередно служили в монастырской церкви, «прочее же послушание в церкви и монастыре инокинями творится»[170]. Похоже, в этот «соблазн», о котором писал Григорович-Барский, впал английский путешественник Г. Маундрелл, сообщавший в 1697 г.: «Ныне он (монастырь. – *К.П.*) находится в обладании двадцати греческих монахов и сорока монахинь, которые, похоже, живут совокупно, без всякого порядка или разделения»[171]. Маундрелл пробыл в Сайданайе меньше одного дня и ночевать вернулся в Дамаск, поэтому не мог составить достоверного представления о монастырских порядках. Любопытно заметить, однако, что у маронитов долгое время был известен феномен «сдвоенных» монастырей, где подвизались вместе мужчины и женщины, пока ватиканское священноначалие не положило этому конец[172].

Среди настоятелей Сайданайской обители был известный хронист священник Михаил Брейк, назначенный в 1768 г. раисом и вакилем монастыря; на этой службе он продержался только год, после чего оставил ее «по причине большой усталости и отсутствия порядка»[173].

Порфирий Успенский в 1840-х гг. застал в монастыре 38 монахинь. «Одежда их, – писал он, – состоит из черной ряски, а голова покрывается черным длинным платком, так что не видно лица, кроме глаз»[174]; монахини вели строгую и постную жизнь, выходили из монастыря только на кладбище. Как и раньше, хозяйством заведовали мужчины-попечители, один священник и один мирянин, менявшиеся каждый год и отчитывавшиеся перед патриархией о доходах и расходах[175].

Монастырь содержался подаянием богомольцев, особенно женщин. Во времена Порфирия в каждой антиохийской епархии были специальные сборщики милостыни для монастыря. Иногда обитель поддерживала и патриархия:

168 *Вишенский И.* С. 61–62.
169 *Григорович-Барский В.* 1800. С. 322.
170 Там же.
171 *Maundrell H.* P. 492–493.
172 *Saliba S.M.* Les monasteres maronites doubles du Liban. Paris–Kaslik, 2008.
173 *Михаил Брейк.* Тарих аш-Шам. С. 102.
174 *Порфирий Успенский.* Сирийская церковь. С. 129.
175 Там же.

И. Вишенский писал, что патриарх «нужное из Дамаска шлет им»[176]. Помимо того, монастырь обладал значительным собственным хозяйством: по словам того же автора, «овощу всякого много, коров и овец много»[177]. Во времена Порфирия Успенского за монастырем числилась недвижимость в Дамаске, 400 масличных деревьев, 150 коз, волы, сельскохозяйственный инвентарь[178]. Как уже говорилось, нам доступны копии фрагментов из книги записей Сайданайского монастыря, позволяющие сделать некоторые выводы о монастырской экономике в Сирии конца XVI – первой трети XVII в. В нашем распоряжении четыре отрывка: от 1591–1592 г., осени 1608 г., 1628 и 1630 гг., в общей сложности 14 записей. Это, главным образом, акты дарения монастырю какой-либо собственности, реже – документы, фиксирующие операции по обмену земельных участков или продаже монастырем принадлежавших ему строений.

Частота операций колебалась от одной в год (интервал с октября 1591 г. по сентябрь 1592 г.) до примерно шести за сентябрь-декабрь 1608 г. Монастырю даровали участки необработанной земли, виноградники, посадки тутовых деревьев, строения («кельи»). Иногда оговаривалось, что доходы с данного вакфа предназначены странникам, паломникам, монашествующим и т. п. Обычно дается описание границ вакуфного участка, перечисляются сопредельные территории: *мульки*, общинные земли, торные дороги; довольно часто среди этих земель фигурируют «мульк церкви», «вакф церкви соборной». Не вполне понятно, идет ли тут речь о владениях Сайданайского монастыря или же это земли каких-то других церквей. Нам представляется, что это, скорее всего, монастырские угодья.

Самих дарителей можно разделить на несколько категорий. Во-первых, высшее духовенство (Симеон, митрополит Хамы, в конце 1608 г. отдал в вакф монастырю купленный им виноградник; упомянутая настоятельница Марфа аль-Балатийя приобретала землю и жертвовала ее в вакф своей обители). Во-вторых, верхушка мирян – знаменитый в то время дамасский шейх Джурджис ибн Самур (известно, что помимо недвижимости он пожертвовал монастырю серебряный оклад для чудотворной иконы Богоматери)[179], Ибрахим ибн Ризкалла ибн *наджиб* (благородный) Закария аль-Кубри из аз-Забдани, некий *хадж* (паломник) Михаил и др. Ясно, что паломничество к Св. местам было довольно затратным мероприятием, то есть этот даритель принадлежал к христианской элите. Конечно, среди странников встречались и нищие бродяги, но такие люди вакфы не учреждали. Среди дарителей 1608 г. фигурирует некий монах Сулейман ибн аль-Ахмар, возможно, родственник патриарха Дорофея IV ибн аль-Ахмара (1604–1611 гг.).

176 *Вишенский И.* С. 62.
177 Там же. С. 61.
178 *Порфирий Успенский.* Книга бытия моего. Т. 1. С. 228, 234.
179 РГАДА. Ф. 1608. № 37. Л. 7.

Третья группа ктиторов – остальные миряне (иные с почетным прозванием *муаллим*, «учитель») и священники, учреждавшие вакфы или имевшие иные финансовые дела с монастырем, тоже должны были, по логике вещей, принадлежать к средним и высшим слоям христианской общины.

Географическая область, из которой происходили дарители, достаточно обширна – от Дамаска и аз-Забдани до Хамы (190 км по прямой); многие, впрочем, не указывают места своего проживания или происходят из деревень, не поддающихся локализации. Также нелегко определить местонахождение вакуфных земель; чисто умозрительно можно предположить, что вряд ли они отстояли от монастыря больше, чем на день пути, хотя иные монастыри Христианского Востока имели недвижимость и за 2 тыс. км.

В случае с Сайданайским монастырем можно с большой долей вероятности говорить, что вакуфные сады и виноградники обрабатывали не монахини («старии, недужнии»); эти земли несомненно сдавались в аренду окрестным феллахам, которые уплачивали монастырю какую-то долю урожая. По аналогии с садами монастыря св. Екатерины на Синае[180] и землями униатских ливанских монастырей XVIII в.[181] можно предположить, что арендная плата составляла половину урожая. Впрочем, что касается мужских монастырей на Ливане, часть их угодий обрабатывалась самими монахами.

Получая значительные поступления от своего имущества, монастырь нес и немалые расходы на прокормление паломников, странников, а также, похоже, и мусульманских путников, проходивших мимо в сторону Дамаска или Халеба (именно так, видимо, надо понимать слова В. Григоровича-Барского, что монастырь «имеет озлобление от Агарян, понеже обретается на пути великом, и многие мимоходящие ядят хлеб его»)[182].

В самом селении Сайданайя и вокруг него в византийские времена было до 40 церквей и монастырей; от многих из них к османской эпохе остались одни фундаменты. Г. Маундрелл (конец XVII в.) перечисляет 16 окрестных церквей: «Многие из этих храмов я посетил, но нашел их настолько разрушенными и запустевшими, что передумал осматривать остальные»[183]. Сохранились документы конца XVI в., заверенные рукой патриарха Иоакима Дау (1581–1592 гг.) о земельных операциях сайданайских монастырей св. Варвары и келии Св. Георгия, через столетие уже исчезнувших[184]. В тех обителях, которые «не весьма падоша», священники по определенным дням служили литургию. Лучше всего сохранились монастыри св. Георгия и св. ап. Фомы. Как писал В. Григорович-

180 *Вишенский И.* С. 54.
181 *Вольней К.-Ф.* С. 277.
182 *Григорович-Барский В.* 1800. С. 322.
183 *Maundrell H.* P. 493.
184 *Nasrallah J.* Chronologie. 1500 a 1634. P. 48.

Барский о первом из них, «церковь убо мала, и от камений сеченый великих зданна крепко, и та есть ветха летами; суть при ней и мало келий». Монахов там не было, но жил один священник, «ради незапустения храма»[185]. Периодически обитель даже реставрировали, так, в 1781 г. под руководством хури Христофора ибн аль-Мусабани восстановили свод и украсили монастырь, «и стал он, – как сказал Брейк, – отрадой взирающим, да укрепит его Господь»[186].

Второй монастырь, апостола Фомы, был, по свидетельству Барского, «пуст и разорен, идеже от келий ничто же не осташеся, токмо основание и от части стен, церковь же вся цела и доныне обретается... и ту суть врата заключенные, и по изволению приходят некогда тамо христиане и литургисают»[187].

Порфирий Успенский в 1843 г. осмотрел полдюжины заброшенных монастырей вокруг Сайданаи; от половины из них остались едва различимые кучи камней[188].

Другие обители внутренней Сирии

Далее к северу находились византийские монастыри Маалюли – св. Феклы и св. Сергия и Вакха. Монастырь св. Сергия, стоявший, по описанию Барского, на горе над селом, «мерою не велик, но на лепотном месте стоящ, и храм с главою каменною... и угодно с столпами и лавками торговыми устроен, и по стенам иконописан... Тамо строение келий мало, понеже и весь монастырь невелик, и та опустеша и к падению приближашася, понеже никто внутрь не обитает, ради неудобств и искушений от неверных, иже в странах тех ясти и пити обикоша от монастырей»[189]. Монастырь был «законсервирован», подобно некоторым сайданайским храмам, пресвитеры из села изредка отпирали его и служили для приходящих паломников.

Регулярная же служба велась в двух других церквях селения, в том числе пещерном храме св. мученицы Феклы, где в боковой расселине были сокрыты чудотворные мощи святой. Они были объектом почитания даже со стороны окрестных мусульман, «от них же не малое число приемлют изцеление, и сего ради имут имя святыя в почитании»[190].

Стоит отметить, что Павел Алеппский (в 1642 г.) и Барский (в 1728 г.) говорят только о монастыре св. Сергия и церкви (не монастыре) св. Феклы[191].

185 *Григорович-Барский В.* 1800. С. 322.
186 *Михаил Брейк.* Тарих аш-Шам. С. 122.
187 *Григорович-Барский В.* 1800. С. 322–323; *Вишенский И.* С. 62.
188 *Порфирий Успенский.* Книга бытия моего. Т. 1. С. 241–242.
189 *Григорович-Барский В.* 1800. С. 326–327.
190 Там же. С. 326.
191 Там же; *Павел Алеппский.* Путешествие Макария. Т. 5. С. 192.

Впоследствии монастырь Сергия и Вакха перешел в руки униатов (точная дата нам неизвестна), а православные удержали за собой монастырь св. Феклы (*дейр каддиса Текла*) с церковью Иоанна Предтечи. Церковь, согласно Брейку, была отстроена в 1756 г. и существовала, правда, в убогом состоянии, при Порфирии Успенском, который застал в монастыре игумена-грека с диаконом и двумя послушниками[192].

Следующий в этом регионе крупный христианский центр – Ябруд – по описанию Григоровича-Барского не имел действующих монастырей, хотя был полон развалин раннесредневековых храмов. За 85 лет до того Павел Алеппский посещал там высеченные в скале келии Мар Конона, видимо, заброшенный к тому времени византийский пещерный монастырь[193].

Наконец, в Каре, где во времена Барского осталось совсем мало христиан, стоял монастырь св. Иоанна, «иже тесен, но красен строением быти познавается», к этому времени тоже заброшенный[194].

Из других монастырей внутренней Сирии нельзя не упомянуть *Дейр Сам‘ан*, монастырь Симеона Столпника в 60 км к северо-западу от Халеба, жемчужину ранневизантийского зодчества. В османскую эпоху он был уже покинут, но, судя по всему, сохранялся в довольно хорошем состоянии. По свидетельству Павла Алеппского, халебский митрополит регулярно ездил туда на богомолье в сопровождении христиан и служил литургию в соборной церкви монастыря[195].

К этой же группе обителей Внутренней Сирии можно отнести специфическую категорию городских монастырей. Если исключить архиерейские резиденции, которые тоже нередко именовались «монастырями», в урбанистических зонах известны монастыри Мар Ильяс в Хомсе и по одному монастырю св. Георгия в Мухарраде и Кафрбейгиме. О них можно судить лишь по колофонам рукописей, которые, однако, не дают ясного представления об истории этих обителей. Манускрипты монастыря из Мухаррады относятся к концу XIX в., самая ранняя из датированных рукописей Кафрбейгима написана местным диаконом в 1805 г.[196] В монастыре Мар Ильяс аль-Хомси хранится довольно большое собрание рукописных книг (38 единиц), но неясно, когда и каким путем они туда попали. Единственная рукопись, четко обозначенная

192 *Михаил Брейк.* Тарих аш-Шам. С. 47; *Порфирий Успенский.* Книга бытия моего. Т. 1. С. 232–237.

193 *Павел Алеппский.* Путешествие Макария. Т. 5. С. 192; *Григорович-Барский В.* 1800. С. 327.

194 *Григорович-Барский В.* 1800. С. 329.

195 *Павел Алеппский.* Путешествие Макария. Т. 1. С. 5. Вольней в своем описании Сирии 1780-х гг. походя упомянул этот монастырь как обитаемый (*Вольней К.-Ф.* С. 484), что другими источниками не подтверждается. Видимо, это какая-то ошибка, путешественник был введен в заблуждение своими информаторами, а сам в монастыре не был.

196 Рукоп. Мухаррада; Рукоп. Кафрбейгим.

как вакф в монастырь, восходит к февралю 1613 г.[197] Это позволяет отнести существование Мар Ильяса как минимум к началу XVII в.

Дейр аль-Баламанд

Во второй (прибрежной) группе монастырей выделяется Баламандский монастырь Успения Пресв. Богородицы (*Дейр аль-Баламанд*), в трех часах пути на юго-восток от Триполи. Он стоял на развалинах цистерианского аббатства эпохи Крестовых походов. Основание православного Баламандского монастыря относят к сентябрю 1602 г.[198] и связывают с именами тогдашних митрополитов Бейрута и Триполи, а также влиятельного православного шейха Сулеймана аль-Язиджи, того самого, который в 1619 г. стремился поставить на патриарший престол Кирилла Даббаса.

Паша Триполи Юсуф Сайфа при посредстве своего секретаря Сулеймана аль-Язиджи санкционировал постройку монастыря и преобразовал статус окружающих земельных угодий из тимара (условного держания, выделяемого за несение военной службы) в вакф. Акты монастыря сохранили имена христианских старейшин, первых ктиторов Баламанда – шейх Абу Салих, упомянутый шейх Сулейман, нотабли деревни Фи‘а хадж Фархат и хадж Бутрус. В списке донаторов стоит и Юсуф-паша, губернатор Триполи[199].

Стоит вспомнить, что большинство монастырей, особенно в раннее Средневековье, возникало спонтанно вокруг обители какого-нибудь знаменитого подвижника. В других случаях монастыри учреждали христианские государи, представители аристократии и высшего духовенства. Дейр аль-Баламанд относится ко второму типу возникновения монастырей, что может показаться несколько странным для мусульманского государства. Однако в Северном Ливане, с его многочисленным и компактным христианским населением, подобное учреждение монастыря христианской элитой было вполне обычным делом.

Характерно, что учредители Баламанда столкнулись с проблемой подбора братии для монастыря. Около этого времени в Триполи появился хури Макариус ад-Дейрани, родом из деревни Дарайя в Северном Ливане, до того бывший игуменом монастыря Кафтун. Как писал патриарх Макарий, «а жители его (Триполи. – *К.П.*) старались населить монахами Дейр аль-Фаляманд, потому что не было тогда там монахов. И когда нашли между собой этого Симеона, то весьма обрадовались ему и взяли его и поместили в Дейр аль-Фаляманд, и

197 Рукоп. Мар Ильяс аль-Хомси. № 36.
198 В литературе встречается ошибочная дата 1603 г.
199 *Slim S.* P. 23–26.

поселились с ним другие, и подвизался он там хорошей жизнью, и стало это причиной благоустроения того монастыря»[200].

Монастырь отстраивался, был реконструирован и украшен ряд построек цистерианского периода, возводились новые строения. Наиболее подробное описание Баламандской обители принадлежит, опять же, Григоровичу-Барскому (1728 г.). Храм Успения Богородицы, по его словам, «леп и велик», вытянутых в длину пропорций, «высотой же доволен... и простаго и гладкаго строения, ни единого столпа внутрь имущ, ниже главы вверху, горбат внутрь, вне же гладок, и вне верху алтаря имат главу сверьху малу с четырьмя окнами, от них же света несть внутрь храма, но токмо лепоты ради устроенна. Есть же храм единопрестолен и внутрь иконами, свещами и кадилами упещрен»[201].

Успенская церковь занимала всю северную сторону монастыря, к восточной стене примыкала меньшая церковь св. Георгия, окруженная кельями, хозяйственными постройками, в том числе винохранительницей, длинная неровная южная стена охватывала здание гостиницы для паломников, у западной стены стояли поварня, трапезная и жилые корпуса. «И верьху все суть келии, идеже обитают монахи, – описывал Григорович-Барский, – и низу посреди стены суть врат трое, ...такожде и студенец к питию, в нем же вода дождевна, воды же текущей тамо несть»[202].

Монастырь был тесно связан с региональной православной элитой и стал одним из важнейших культовых центров округи. Явно из рук христианских шейхов Триполи Дейр аль-Баламанд получил упомянутые Григоровичем-Барским[203] владения – сады смоковниц и виноградники. Несмотря на постоянные политические потрясения в Ливане, монастырь оставался островком относительной стабильности. Соперничающие друг с другом феодальные кланы в равной степени покровительствовали Баламанду[204].

Баламандский монастырь превратился в один из крупнейших культурных очагов православной Сирии. Его библиотека рукописных книг насчитывает почти две сотни экземпляров и уступает только патриаршему собранию рукописей. Многочисленные пометки на полях книг – «читал» или «смотрел» такой-то – свидетельствуют об их интенсивном использовании[205]. Значительная часть рукописей написана баламандскими монахами; другие пожертвованы в монастырь.

200 *Макарий.* Архиереи. С. 73–74. По наблюдению К. Валбинера, нисба Макария происходит не от названия его родной деревни, а от слова «дейр» – «монастырь» (*Walbiner C.* Die Bischofs- und Metropolitensitze. P. 136).

201 *Григорович-Барский В.* 1800. С. 295.

202 Там же.

203 Там же.

204 *Slim S.* P. 27.

205 Там же. P. 26.

География дарителей весьма обширна – помимо уроженцев Триполи с округой (Амьюн, Батрун и др.) тут встречаются выходцы из Бейрута, Дамаска, Халеба, даже Палестины. В январе 1618 г. глава триполийской православной общины шейх Сулейман ибн Джурджис аль-Язиджи поднес монастырю роскошный подарок – древнейший полный арабский текст Библии, шедевр мелькитской каллиграфии XIII в., созданный Пименом Дамасским[206]. Следующие 200 лет этот манускрипт служил баламандским монахам чем-то вроде книги записей почетных посетителей, где оставили свои автографы многие паломники и церковные иерархи, бывавшие в обители (28 датированных записей за 1618–1817 гг.). Ряд записей носит летописный характер, фиксирует события политической истории Ливана, монастырские дела, нашествие саранчи и сильные морозы.

Из окрестных архиереев теснее всего были связаны с монастырем митрополиты Триполи. В Библии сохранились приписки митрополита Ювакима (февраль 1636 г.), священника Ювакима аль-Халяби, племянника тогдашнего митрополита (1671 г.), еще одного митрополита Ювакима (1679 г.), митрополита Герасима (1786 г.). 19 декабря 1671 г. свое пребывание в монастыре отметил диакон Ханания, внук патриарха Макария аз-За‘има. В сентябре 1806 г. известный книжник того времени бейрутский митрополит Афанасий оставил восхищенный отзыв о работе средневекового создателя манускрипта: «Да помилует Бог копииста и переписчика, ибо переписал он эту книгу аккуратно... в сравнении с другими рукописями, и она лучше, чем все книги, написанные по-арабски... в новое время (?), и лучше, чем печатные евангелия – старое, халебское, и новое, из (монастыря) Мар Юханна аш-Шувейр[207], и почерк ее лучше, чем у всех существующих рукописей»[208].

Среди приписок в монастырских книгах периодически фигурируют имена монахов и игуменов Баламанда, что позволяет пунктирно прочертить его историю.

Первый настоятель обители Макарий ад-Дейрани около 1608 г. был поставлен патриархом Дорофеем на кафедру митрополита Сайданайи. Приняв на архиерействе имя Симеон, он возглавлял эту епархию более четверти века[209].

206 *Крачковский И.Ю.* Оригинал Ватиканской рукописи. С. 476; СПбФ АРАН. Ф. 1026/1. № 246. Л. 21–32 об. Далее сноски на приписки к Библии указываются по этим архивным материалам И.Ю. Крачковского.

207 Имеются в виду первопечатное арабское Евангелие, изданное в начале XVIII в. в Халебе под руководством патриарха Афанасия Даббаса, и издания типографии униатского монастыря св. Иоанна в Шувейре, в частности, видимо, «Китаб аль-Инджиль аш-шариф» 1776 г. (См. *Шейхо Л.* Тарих фанн ат-тиба’а. С. 356, 361–362).

208 СПбФ АРАН. Ф. 1026/1. № 246. Л. 24.

209 *Walbiner C.* Die Bischofs- und Metropolitensitze. P. 135–137. В Баламандском монастыре хранятся рукописи-автографы Симеона от 1611, 1616 и 1624 гг. (Рукоп. Баламанд. № 31, 135, 157). Колофон одной из рукописей монастыря Хаматура дает относительно точную дату возведения Макария в митрополиты (Рукоп. Хаматура. № 23).

Управление Баламандским монастырем принял хури Юханна, правивший 7 лет, то есть приблизительно в 1608–1615 гг. Монастырская братия, насчитывавшая в 1602 г. 9 человек, при Юханне достигала 25[210], а в 1624 г. при настоятеле хури Булосе составила 20 человек[211].

В январе 1642 г. в записке Трада ибн Джурджиса из селения Амьюн впервые встречается упоминание игумена Саввы, сына Юсуфа, сына диакона Якуба, сына хадж Михаила из деревни ʻАфсадик под Триполи. В разных собраниях сохранились его собственные автографы от 28 сентября 1649 г. и 12 мая 1654 г.[212] Савва сопровождал патриарха Макария в его путешествии в Россию в 1650-е гг. Хотя эгоцентричный Павел Алеппский в своем описании путешествия игнорирует почти всех спутников Макария, для Саввы он сделал исключение, да и русские архивные документы пестрят упоминаниями «Ливонские горы Успенского монастыря архима(нд)рита Савы»[213].

В РГАДА хранится грамота 1652 г. от братии Успенского Баламандского монастыря к царю Алексею Михайловичу «о неоставлении их подаянием милостыни»[214]. Сам текст письма – на греческом языке, но пять подписей под ним – на арабском: хури Муса, хури Ханна, хури Макариус, хури Серапион, касс Юсеф. Эту грамоту в Москву привез архимандрит Савва, прибывший в свите Макария. Антиохийский патриарх неоднократно ходатайствовал – перед царем, царицей, патриархом Никоном – о милостыне персонально Савве, а в марте 1656 г., как уже говорилось, выхлопотал жалованные грамоты трем сирийским монастырям о праве раз в семь лет присылать посольства за милостыней. Грамота предписывала «украинных городов боярам и воеводам и всяким приказным людям того Успенского Ливонского монастыря архимарита и старцов к нам к Москве и с Москвы пропускати без задержанья и подводы и корму и приставов давать против иных таких... И с них никакой пошлины и мыту... не имати... А кто на них и их слугах что возьмет или чем изобидит, и тому от нас быти в опале, а взятое велим отдати вдвое»[215].

На обратном пути из России, задержавшись в Валахии, Макарий отправил часть царских даров с обозом в Стамбул под надзором игумена Саввы. Далее произошло что-то малодостойное, потому что после этого Павел Алеппский в своей книге обрушивается на Савву с проклятиями, говорит, что после всех

210 *Slim S.* P. 24–25.
211 Рукоп. Баламанд. № 31.
212 СПбФ АРАН. Ф. 1026/1. № 246. Л. 24; Рукоп. Баламанд. № 11.
213 См. *Панченко К.А.* Спутники Макария.
214 РГАДА. Ф. 52/2. № 483.
215 Там же. Ф. 52/1. 1654 г. № 21. Часть 3. Л. 146–150. Тут же приводится описание внешнего вида грамоты – на александрийской бумаге, с узорной каймой, с золотом вписанным царским именем и подписью, золотые печати на шелковых шнурках.

явленных ему милостей он «оказался сыном прелюбодеяния» (так Г.А. Муркос перевел это ругательство). «Да отплатит ему Бог и да будет Он судией между нами и им!» – писал Павел[216]. Остается предположить, что Савва присвоил сокровища и скрылся, но это совершенно нелогичное поведение для уважаемого игумена знаменитого монастыря.

Что за конфликт произошел между Макарием и Саввой, мы, видимо, никогда не узнаем, но, похоже, он закончился для архимандрита плачевно. В рукописном собрании Баламандского монастыря хранится Евхологион, переписанный тем же Саввой 4 мая 1666 г.[217] В колофоне Савва называет себя «бывший настоятель Дейр аль-Фаламанда», то есть он лишился своего поста. И далее Савва сообщает, что книга была переписана им «в Бейруте, в архипастырство митрополита кир Филиппа, где пребывал писавший шесть лет и два месяца после ухода своего из монастыря»[218]. Похоже, вся жизнь для него разделилась на «до» и «после», время его настоятельства и период «опалы», которому он ведет счет чуть ли не по дням. Благодаря этому, мы можем определить приблизительную дату смещения Саввы: март 1660 г., через 10 месяцев после возвращения Макария в Сирию. Патриарх не торопился сводить счеты со своими врагами, тем не менее, Макарий свои обиды не забывал.

Впрочем, и как частное лицо, бывший настоятель Савва сохранял некоторое влияние в своем монастыре. В составе следующего посольства Макария в Москву (1662 г.) отправился баламандский игумен Неофит, везший среди прочего грамоту царю от архимандрита Саввы[219].

Колофоны баламандских рукописей содержат имена еще нескольких руководителей монастыря. Неофит, сменивший в 1660 г. на посту настоятеля Савву, как видим, был вскоре отправлен в Москву. Видимо, он умер на обратном пути или вскоре по возвращении, так как в источниках больше не фигурирует. В отсутствие Неофита монастырем управлял хури Ирмия из Хамы – сначала как вакиль (упоминается в этом качестве в апреле 1663 г.), потом – как полноправный игумен (фигурирует несколько раз в колофонах 1663–1675 гг.)[220]. Известен Синаксарь, переписанный Ирмией в 1667 г., где он сообщает, что монастырская братия в его дни насчитывала 25 человек, и называет поименно нескольких наиболее авторитетных священников[221]. Среди них фигурирует касс Фарах, новая восходящая

216 *Павел Алеппский*. Путешествие Макария. Т. 5. С. 70–71.
217 Рукоп. Баламанд. № 34.
218 Рукоп. Баламанд № 34.
219 РГАДА. Ф. 52/1. 1662. № 28. Л. 1. См. также: *Панченко К.А.* Монастыри в православном Антиохийском патриархате.
220 СПбФ АРАН. Ф. 1026/1. № 246. Л. 24 (об.); Рукоп. Баламанд. № 150, 151, 163; Рукоп. Шувейр. № 35.
221 Рукоп. Баламанд. № 151.

звезда монастыря. В том же 1667 г. Фарах оставляет запись в Библии Пимена Дамасского, где называет себя «слуга (*хадим*)» Дейр аль-Баламанда (1667 г.)[222]; в мае 1675 г. заказывает новую рукопись – вклад в монастырь – совместно с настоятелем Ирмией[223], а в колофонах 1680–1690 гг. именуется *ар-раис* («настоятель»)[224].

В период раскола патриархов Кирилла и Неофита (1672–1681 гг.) Баламанд, вместе с прибрежными епархиями, поддерживал Неофита. В монастырской библиотеке сохранились рукописи, подаренные Баламанду Неофитом ас-Сакизи (на одной из них вкладная запись от апреля 1682 г. скреплена патриаршей печатью)[225]. Характерно, что Неофит продолжал именовать себя патриархом, несмотря на уже состоявшийся отказ от претензий на патриарший престол.

Заметной фигурой был настоятель Баламанда конца XVII – начала XVIII в. хури Филофей. При нем в 1695 г. в монастыре прошло масштабное строительство. К церкви Богородицы был добавлен нартекс[226], пространство между двумя церквями перекрыто сводом, возведен ряд других построек, получивших название «Алеппское крыло»[227].

В эту эпоху Баламанд посетил первый из иностранных путешественников, английский торговец Г. Маундрелл (март 1697 г.). Он оставил подробное описание монастырской церкви и богослужения, весьма экзотического для наблюдателя-протестанта. «Монахов этого монастыря, насколько я помню, сорок, – писал Маундрел, – мы нашли их добродушными и трудолюбивыми, но, конечно, очень невежественными людьми… Невежество это отнюдь не удивительно, так как все время между часами молитвы они вынуждены проводить не в учении, но в уходе за скотом, обработке земли, обрезании виноградников и других трудах… Они должны нести этот тяжелый труд не только, чтобы содержать себя, но и уплачивать беспрестанные поборы, которые жадные Турки готовы взыскать с них под любым предлогом. Чтобы лучше уяснить, что за люди эти греческие (православные. – *К.П.*) монахи, я добавлю следующую деталь: тот самый человек, которого мы видели священнодействующим за алтарем в расшитых священнических ризах, на следующий день принес нам, на собственной спине, козленка и бурдюк вина в подарок от монастыря»[228].

На рубеже XVII–XVIII вв. Баламандский монастырь был вовлечен в борьбу православия и католической унии. В 1698 г. в Баламанде появились монахи из Халеба Герасим и Сулейман, учившиеся у иезуитов в Триполи. Халебцы вели

222 СПбФ АРАН. Ф. 1026/1. № 246. Л. 32.
223 Рукоп. Шувейр. № 35.
224 СПбФ АРАН. Ф. 1026/1. № 246. Л. 24 об., 28, 28 об., 32.
225 Рукоп. Баламанд. № 84, 93, 98.
226 Пристройка с западной стороны храма, его передняя проходная часть.
227 Рукоп. Баламанд. № 80; *Slim S.* P. 57.
228 *Maundrell H.* P. 406–407.

пропаганду в пользу унии среди баламандской братии. Не добившись особого успеха, они с группой приверженцев покинули Баламанд и основали собственный униатский монастырь св. Иоанна в деревне Шувейр неподалеку от Бейрута[229]. Баламанд, как и окрестные районы Северного Ливана, остался оплотом православия. Характерный пример: в монастыре хранится древняя рукопись «Толкований к Евангелию», переданная туда в XVIII в. из соборной церкви Дамаска, ввиду угрозы захвата ее католиками[230]. То есть Баламанд воспринимался православными как безопасный тыл.

Колофоны баламандских рукописей содержат имена нескольких игуменов монастыря начала XVIII в. После смерти Филофея в 1707 г. монастырь возглавил хури Абд аль-Масих, упомянутый в приписках к нескольким рукописям[231]. Его имя фигурирует также на плащанице с вышитой сценой «Положение во гроб», подаренной Баламандскому монастырю патриархом Кириллом в 1712 г., «в настоятельство хури Абд аль-Масиха ат-Тараблюси», как свидетельствует надпись по ее краю[232]. Несомненно, это тот самый «муаллим хури Абд аль-Масих», о кончине которого в октябре 1716 г. сообщает одна из приписок к Библии Пимена Дамасского[233].

Новым настоятелем стал хури Михаил ибн ‘Акрут[234]. При нем в монастыре прошел новый этап строительных работ, в частности, была возведена гостиница для паломников и ряд других строений, впоследствии вошедших в так называемое «патриаршее крыло»[235].

Положение Баламандского монастыря в конце 1720-х гг. подробно описал Григорович-Барский. Монахов тогда насчитывалось несколько больше 30 человек, «иногда же бяху большое число народа, утисков и даней турецких на всяк день умаляется, сего ради и чина монастырского совершенно не содержит, и в трапезе купно не ядят, но разбирают варение всяк в свою келию, чтение же и пение церковное совершенно имут»[236]. То есть киновиальный общежительный устав в монастыре не вполне соблюдался.

229 *Джак Т.* С. 891; *Slim S.* P. 29–30.

230 Рукоп. Баламанд. № 108.

231 Там же № 172. 192; *Slim S.* P. 31.

232 *Пятницкий Ю.А.* Живопись сиро-палестинского региона. С. 202–203. В этой статье дан ошибочный перевод слова *ар-рияса* («настоятельство») как «архиепископство».

233 СПбФ АРАН. Ф. 1026/1. № 246. Л. 29. В литературе встречается и другая дата смерти Абд аль-Масиха – 1718 г. (*Slim S.* P. 31).

234 Рукоп. Баламанд № 76; *Slim S.* P. 31. С. Слим пишет, что он стоял во главе монастыря долгое время, но не указывает дат и своих источников.

235 *Slim S.* P. 28, 58. Правда, фетвы триполийских кади, санкционирующие строительство, датируются 1711 и 1713 гг., так что не совсем понятна привязка их к личности Михаила. Возможно, в его настоятельство строительные работы были завершены.

236 *Григорович-Барский В.* 1800. С. 295.

История Дейр аль-Баламанда со второй трети XVIII в. отражена в источниках хуже, чем предшествующий период. Колофон 1740 г. упоминает настоятеля хури Филофея[237]. В одной из записей Фарах, сын Юсуфа ‘Исы из деревни ‘Афсадик (той самой, из которой происходил архимандрит Савва, спутник патриарха Макария), рассказывает о своем прибытии в монастырь в августе 1756 г., последующем принятии монашества 13 апреля (год не назван) и службе у настоятеля хури Джурджиса аль-‘Ибрани. Фарах с гордостью сообщает о своем возведении в сан диакона и потом священника митрополитами Софронием аль-Килизи и Парфением Триполийским соответственно[238]. В приписке 1773 г. Фарах уже называет себя настоятелем Баламанда[239]. В конце XVIII в. в рядах монашеской братии появляется Кустандиус, сын видного богослова того времени Ильяса Фахра; в 1788 и 1790 г. Кустандиус по заказу настоятеля Фараха переписал две книги, пожертвованные потом в монастырь[240].

После паузы почти в четверть века появляется ряд записей настоятеля хури Симеона (1813, 1815 г.)[241]. Видимо, вскоре он ушел со своего поста, судя по последней приписке в Библии Пимена от июля 1817 г., «во дни игумена Абдаллаха ибн Бадура из области Антакья»[242]. Однако Симеон прожил еще довольно долго: известна его рукопись, законченная в октябре 1831 г.[243] С началом Греческого восстания 1821 г. и суровых гонений на православных по всей империи, монастырь полностью опустел, имения были расхищены или пришли в расстройство, заброшенная церковь, по словам Порфирия Успенского, «походила более на темницу, чем на дом Божий»[244]. Правда, с конца 1820-х гг. начался новый подъем обители, связанный как с изменением внутриполитической обстановки в Сирии, так и с энергичной деятельностью тогдашнего игумена Афанасия аль-Кусайра[245], но эти события выходят за временные рамки настоящей работы.

Горные монастыри над Бейрутом

Другие монастыри, располагавшиеся по западному склону Ливанских гор или на побережье, значительно уступали Баламанду своими размерами, влиянием и, соответственно, частотой упоминания в источниках.

237 Рукоп. Баламанд № 125.
238 Там же.
239 Рукоп. Баламанд. № 114.
240 Рукоп. Баламанд. № 73, 50; Фарах и Кустандиус фигурируют также в колофонах 1785 г. (Рукоп. Баламанд. № 35, 36).
241 Рукоп. Баламанд. № 125, 41.
242 СПбФ АРАН. Ф. 1026/1. № 246. Л. 30 об.
243 Рукоп. Баламанд. № 106.
244 *Порфирий Успенский*. Сирийская церковь. С. 126.
245 Там же. С. 126–128.

Самый южный из описанных В. Григоровичем-Барским ливанских монастырей св. Илии (*Мар Ильяс*), имевший статус ставропигиального, находился высоко в горах в шести часах пути от Бейрута у деревни Шувейр[246]. Точная дата основания монастыря неизвестна, но Григорович-Барский уверенно относит его появление к поствизантийскому периоду, исходя из того, что строения монастыря к началу XVIII в. еще не обветшали. Мар Ильяс был мал и тесен, «обаче безмолвию иноческому зело угоден». Барский писал и о монастырском хозяйстве: «…мало имат от древа садовного и винограда, питается от своего труда, работающи шелк. В странах тех монастыри трудом шелковым хранятся»[247].

В монастыре была собрана довольно большая коллекция рукописных книг, около 60 экземпляров. Приписки на полях этих манускриптов добавляют ряд штрихов к истории Мар Ильяса. В Евхологии, переписанном в 1654 г. по заказу монастыря, упоминаются его настоятели хури Ханна и, по всей видимости, сменивший его хури Абдалла[248]. На редкость страстным – по средневековым меркам – книголюбом был хури Софрониус ас-Сайкали из Бейрута, который, начиная с 1756 г., жертвовал в монастырь книгу за книгой, покупая их или заказывая переписку текстов. С 1762 г. Софрониус именуется в колофонах настоятелем обители. Последний раз он упомянут под 1778 г., следующий игумен – хури Неофит аль-Бейрути – появляется в приписке 1792 г.[249] Новый всплеск интереса к монастырской библиотеке связан с именем иконома монастыря хури Михаила аль-Хави из Шувейра. Первый раз он фигурирует в июле 1809 г. в колофоне переписанного им кондака, а в 1824–1825 гг., при настоятелях Макарии и Евфимии, хури Михаил заново переплел множество ветхих книг, хранившихся в монастыре[250].

Видимо, из этой обители происходил иеромонах Макарий, возведенный в начале 1680-х гг. на митрополичью кафедру Бейрута[251]. Под монастырем в пещере была усыпальница архиереев. Посетивший ее А. Крымский с излишним натурализмом описал мощи митрополита Макария, умершего за 120 лет до того, то есть около 1780 г.[252] Если имелся в виду бейрутский архиерей Макарий Садака, то эта дата ошибочна, он скончался позже.

246 А.Е. Крымский оставил красочное описание местоположения монастыря: «Я сегодня осмотрел левый (западный) хребет Шуэйрской подошвы. Какая красота! Эти кедровые леса, эти скалы, эти виноградники, эти извивающиеся тропинки, эти монастыри на соседних горах (совсем как средневековые замки), этот Саннин на севере и это голубое море внизу на западе. Не могу описать» (*Крымский А.Е.* Письма из Ливана. С. 155).

247 *Григорович-Барский В* 1800. С. 289.

248 Рукоп. Шувейр. № 7.

249 Там же. № 24, 25, 28, 30, 33, 35, 36, 41, 51, 54.

250 Там же. № 5, 33, 36, 41, 45, 56, 63.

251 Сказание о Сирийской унии. С. 496.

252 *Крымский А.Е.* Письма из Ливана. С. 180.

Григорович-Барский в 1728 г. застал в монастыре 5 или 6 человек братии, Порфирий в 1840-е гг. – 8 монахов и столько же служителей[253]. В конце XIX в. численность монахов оставалась почти без изменений. А. Крымский писал: «Келий много; очевидно, прежде, например в XVIII веке, могло жить здесь монахов гораздо больше (как видим, это не так. – *К.П.*). Впрочем, часть келий отдается на лето внаем известным монастырю лицам»[254]. В XIX в. Шувейр стал популярным горным курортом, где проводили лето многие христианские семьи бейрутского среднего класса и иностранцы, жившие в Ливане. Поэтому Мар Ильяс оказался связан с именами известного российского дипломата и писателя К.М. Базили, бывавшего там в 1840-х гг., востоковедов А.Е. Крымского и И.Ю. Крачковского[255], оставивших колоритные описания монастырского быта и народных гуляний под монастырем в праздник св. Илии[256].

Также неподалеку от Бейрута находился монастырь св. Симеона Чудотворца (*Мар Сам‘ан аль-Аджаиби*). Его игумен Афанасий в 1540-е гг. занимал кафедру бейрутского митрополита после Иоакима ибн Джумы. В Бейрутской летописи отмечалось, что в те годы это был великий монастырь со множеством иноков и учителей[257]. Судя по тональности высказывания летописца начала XVIII в., в его годы монастырь заметно оскудел. В 1724 г. настоятель монастыря Поликарп ‘Аджими поставил свою подпись среди выборщиков униатского патриарха Кирилла Танаса[258]. Обитель св. Симеона стала одним из немногих старых монастырей Антиохийского престола, принявших в начале XVIII в. унию; Порфирий сообщал, что в его время в этом монастыре находилась кафедра униатского бейрутского митрополита[259].

Бейрутской епархии принадлежали также монастыри св. Георгия (*Дейр аль-Харф*) в области Метн и Архангела Михаила в Букаате, упомянутые Порфирием, но отсутствующие в описаниях Григоровича-Барского. В первом из них хранится небольшая коллекция рукописей, часть которых имеют датированные записи о пожертвовании их в монастырь. Самый ранний вклад был сделан игуменом Насраллой в 1719 г.[260], то есть монастырь уже существовал во времена Григоровича-Барского, но не был им описан. Библиотека Архангельского монастыря в Букаате не дает оснований для каких-нибудь датировок. Большинство ее рукописей

253 *Григорович-Барский В.* 1800. С. 289; *Порфирий Успенский.* Сирийская церковь. С. 128.

254 *Крымский А.Е.* Письма из Ливана. С. 179.

255 А.Е. Крымский жил в Шувейре летом 1897 г., И.Ю. Крачковский – в 1908 г. (См.: *Долинина А.А.* Невольник долга. СПб. 1994. С. 74–75).

256 См. особенно: *Крымский А.Е.* Письма из Ливана. С. 179–184.

257 Сказание о Сирийской унии. С. 495; *Шарун К., Шейхо Л.* Ускуфия-т ар-рум аль-кафулик фи Байрут. С. 197.

258 Аль-‘Арифа би интихаб Кириллус Танас. С. 131–132.

259 Сказание о Сирийской унии. С. 495.

260 Рукоп. Дейр аль-Харф. № 5.

поздние (самые старые относятся к 1784 и 1785 гг.) и не содержат вкладных записей. Обращает на себя внимание нетипично большое количество мусульманской, маронитской и униатской литературы в монастырском собрании[261].

Триполийская группа

Далее к северу, вокруг Триполи, располагалось целое созвездие монастырей. Помимо Баламандского, это был, в частности, монастырь св. Иакова Персиянина (*Мар Якуб*). Ядром его стала кладбищенская церковь триполийских христиан[262], постепенно к 1600 г. обросшая монастырскими постройками. Церковь, по словам Григоровича-Барского, «лепа внутри строением, столпами и заломами, три придела имущая и врата едины, окон же мало, сего ради и темна есть, понеже купно меж иными здании стоит»[263]. Церковь окружали 12 келий, гостиница, хозяйственные постройки, вокруг монастыря возделывались виноградники и масличный сад.

Среди настоятелей Мар Якуба известен священник Закария аль-Кубруси (Киприот), поставленный в 1620-х гг. патриархом Игнатием последним митрополитом Апамеи[264]. Барский писал, что иноков в монастыре в прежние времена было много, в его же дни осталось 5–6, «не могуще умножитеся ради дани Турецкой». Тяжелые условия существования обители привели к фактическому отказу от принципов киновиального общежития: «ныне же малости ради иноков, и многих ради препятий турецких, чин иноческий не совершается, но идеже хощут, ядят (то есть не коллективно в трапезной. – *К.П.*), понеже и те монахи не всегда в монастыре обретаются, но на послушание монастырское расходятся»[265]. Порфирий в 1840-е гг. упоминает в монастыре только трех монахов[266].

Неподалеку от Мар Якуба, в часе пути к югу от Триполи, на обрывистом берегу потока Кадиш стоял монастырь Успения Пресв. Богородицы, именуемый по названию соседней деревни Кафтин. Барский писал, что постройки его древние, отчасти обветшавшие. Монастырь «опустел ради многих препятий и пакостей Агарянских», может быть потому, что лежал на оживленном пути к Триполи «и многие, – по словам Барского, – ядят хлеб его». «Церковь же тамо есть двоепрестольна, пространна и лепотна строением… и двое врата от запада с малым папертем»[267].

261 Рукоп. Дейр аль-Маляк Микаил.

262 «Тамо и ныне от христиан Трипольских погребаются, кто хощет», – писал Григорович-Барский. (*Григорович-Барский В.* 1800. С. 294).

263 Там же. С. 293–4.

264 *Walbiner C.* Bishoprics and Bishops. P. 121.

265 *Григорович-Барский В.* 1800. С. 293–294.

266 *Порфирий Успенский*. Сирийская церковь. С. 131.

267 *Григорович-Барский В.* 1800. С. 294.

Первое известное нам упоминание о монастыре относится к 1596 г.: он фигурирует в завещании триполийского священника Ризкаллы, заверенном двумя митрополитами[268]. В этом монастыре в 1619 г. был погребен патриарх Афанасий II Даббас[269]. В 1696 г., при триполийском митрополите Макарии монастырь был отреставрирован под руководством священника Илии[270]. Как и в случаях с другими обителями, Барский отмечал сокращение количества монахов, до 5 или 6. Столько же застал там Порфирий Успенский более века спустя[271].

В часе ходьбы от Баламандского монастыря и в 4-х часах пути от Триполи на берегу моря лежал монастырь Введения (по другим источникам – Успения) Пресв. Богородицы, называемый Натур. Меньший, чем прочие ливанские монастыри, он, как и некоторые другие, возник уже при османах, там жило полдесятка иноков. Видимо, Натур был заметным хозяйственным центром. Григорович-Барский упоминает стойла «ради коней и ослов своих и чужих» и большой сад, обрамлявший монастырь с востока. Только трех обитателей встретил там Порфирий в середине XIX в.[272]

Монастырь Благовещения Пресв. Богородицы, известный как Нурие, поражал путешественников красотой местоположения и редкостной планировкой. Он прилепился, как ласточкино гнездо, к лесистому обрывистому склону горы, нависающему над морем. «От монастыря в юдоль смотрети страшно есть; суть же с великим трудом монастырские стены и здания тамо утвержденны на неудобных разселинах и отсечениях каменногорных», – писал Григорович-Барский[273]. Монастырь имел только одну стену – северную, обращенную к морю, вдоль нее стояли келии монахов; с других сторон их обступали скалы, а церковь располагалась в пещере в глубине горы. Монастырь был создан, похоже, уже в османское время; по словам Барского, «мал и тесен зданием, обаче многокрасен, безмолвию же, уединению, умилению и жительству иноческому зело приличен»[274]. Недалеко от Нурие, на вершине горы стояла церковь св. Симеона Столпника, за ней в пещерах – несколько келий и хозяйственных помещений. Внизу на равнине монастырь имел подворье и виноградники[275].

Основание монастыря Успения Пресв. Богородицы Кафтун было овеяно легендами о видении епископу Батруна Симеону Богоматери в облаке света и ее повелении учредить обитель. «И повиновался он этому свету, – писал Макарий, –

268 СИППО. 1897. С. 112.
269 *Михаил Брейк*. Список Антиохийских патриархов. С. 432.
270 СИППО. 1897. С. 112.
271 *Григорович-Барский В.* 1800. С. 294. *Порфирий Успенский*. Сирийская церковь. С. 131.
272 *Григорович-Барский В.* 1800. С. 296; *Порфирий Успенский*. Сирийская церковь. С. 131.
273 *Григорович-Барский В.* 1800. С 297.
274 Там же.
275 Там же.

так что построил на свои средства [монастырь] Дейр Кафтун… который у реки Нахр аль-Джауз, и построил его во имя Госпожи нашей Владычицы, и свершилось в нем множество чудес»[276]. Любопытно, что престол Батруна прекратил существование задолго до того времени, когда Макарий составлял свой перечень антиохийских архиереев, и патриарх ничего не мог о нем сообщить, кроме этого предания, отпечатавшегося в коллективной памяти мелькитов.

Народная память сохранила еще один яркий эпизод из истории монастыря. Упомянутый ранее Симеон, первый настоятель Баламанда, в начале своей церковной карьеры был игуменом Дейр Кафтун. Суровый аскет, он пытался заставить монастырскую братию жить по строгим правилам древних подвижников. Однако ливанское монашество конца XVI в. уже не готово было выдерживать столь суровую дисциплину. Монахи возненавидели Симеона и решили избавиться от него, причем весьма необычным способом. Когда однажды игумен, по заведенному обычаю, спустился в темный склеп, чтобы прочитать молитву над погребенными там иноками, из гроба встал покойник в белом саване (переодетый монах) и с криком бросился на Симеона. Игумен рухнул без чувств, а потом семь месяцев пролежал больным в своей келье. Поправившись, он не захотел более делить кров с монахами Кафтуна и покинул обител[277].

В. Барский также посещал этот монастырь, причем в самый мрачный момент его истории, когда он был на какое-то время заброшен и отчасти разрушился. «Многое число иноков обретаху тамо, – писал путешественник, – напоследи турецких для даней и озлоблений разсеяшася инуду»[278]. Впрочем, Барский связывал упадок монастыря не столько с османской властью, сколько с отсутствием ее. Кафтун стоял на границе области Кесруан, принадлежавшей ливанским эмирам и фактически неподконтрольной османской администрации. Банды разбойников спускались с гор и хозяйничали в монастыре, «сего ради тамо не могут осести иноки», – резюмировал путник[279]. В обители сохранились два храма, один – свв. Сергия и Вакха – «велик и леп строением... столпами и украшением мрамора познавается»; по ночам разбойники жгли в нем костер, отчего остатки фресок были покрыты слоем копоти. Вторая церковь Пресв. Богородицы, маленькая и неказистая, стояла в отдалении на утесе; в отличие от первой, она не была осквернена, потому что двери ее запирались; по воскресеньям там проводилось богослужение. «Прочее же есть во всем пуст и раззорен, и келии все падоша», – сообщал Григорович-Барский[280]. Однако, похоже, обитель знала лучшие времена и до и после ее посещения Барским. Приблизитель-

276 *Макарий*. Архиереи. С. 74.
277 Там же. С. 73–74.
278 Там же. С. 298.
279 Там же.
280 Там же.

но в 1630-х гг. тут был погребен бейрутский митрополит Парфений[281], значит монастырь был в то время населен. Порфирий Успенский[282] и позднейшие авторы привычно перечисляют Кафтун среди других ливанских монастырей, не указывая на его запустение.

Хаматура

В четырех часах пути от Кафтуна и от Триполи, в одной из долин Ливанского хребта располагался монастырь Успения Пресв. Богородицы Хаматура. «Стоит на месте высоком близ горы Ливанской… – описывал его Григорович-Барский, – над ужасным, к плачу, умилению и удивлению приводящим человека удолием, иже есть зело глубок и поток быстр… тамо течет»[283]. Небольшая, расписанная фресками церковь находилась в глубине уникальной двухъярусной пещеры, занимая ее нижний этаж. «Окон имат только два великих в стене полуденной, и есть не весьма светла внутрь, но зажиганием лампад и кандил просвещается», – писал о ней Барский[284]. В верхней галерее пещеры, куда вели высеченные в скале ступени, размещались монашеские кельи. Вне пещеры монастырская стена, весьма неровная из-за пересеченной местности, ограждала поварню, трапезную, склады, гостиницу, конюшню и другие строения; как и в иных монастырях, ворота были «железом покровенные с твердым заключением». Выше на горе стоял «дочерний» монастырь св. Георгия. Раньше монахи жили там в летние месяцы, но в бытность Григоровича-Барского он был заброшен, «ради многих пакостей агарянских, наипаче же разбойников»[285]. Верхний монастырь стоял на удобной дороге, до нижнего же добраться было трудно, и жизнь там текла спокойней. При описании Хаматуры Барский повторил стандартную фразу: «тамо братии бяху иногда довольное число, ныне же мало, якоже и в прочих монастырях Триполя»[286]. Монастырь этот был беднее всех прочих, кормился милостыней, шелководством; в ущелье на потоке монахи держали три мельницы, где мололи зерно окрестных жителей[287].

Похоже, до основания Баламандского монастыря именно Хаматура была культурно-религиозным центром округи. В монастырской библиотеке сохранилось необычно много книг, переписанных в XVI в. людьми, близкими к антиохийским архиереям того времени – монахом Ибрахимом, учеником

281 *Шарун К., Шейхо Л.* Ускуфия-т ар-рум аль-кафулик фи Байрут. С. 198.
282 *Порфирий Успенский*. Сирийская церковь. С. 131.
283 *Григорович-Барский В.* 1800. С. 299.
284 Там же.
285 Там же. С. 300.
286 Там же.
287 Там же.

триполийского митрополита Дорофея (1574 г.), хури Мусой из деревни Мармарита, учеником патриарха Иоакима Джумы (1569, 1580 г.) и др.[288] В приписках на полях манускриптов сообщается о пожертвованиях конца XVI в. в монастырь книг, священнических облачений, шелка разных цветов, плантации шелковичных деревьев в соседнем селе и др.[289] В 1589–1592 гг. монастырь Хаматура избрал местом пребывания вифлеемский митрополит Иоаким, который в 1579 г. безуспешно оспаривал иерусалимский престол у фанариотов и после этого, видимо, плохо уживался с патриархом Софронием. Иоакиму, бывшему монаху огромной и полупустой лавры св. Саввы, показалось тесно в Хаматуре, и он организовал строительство новой кельи, которую приходилось, по большей части, вырубать в скалах[290].

Сирийские митрополиты оказывали внимание монастырю и в XVII в. В Хаматуре хранятся книги – вклад бейрутского митрополита Иоакима, сделанный в 1600 г. (в колофоне упоминается настоятель Иоанникий), и халебского митрополита Мелетия Кармы от 1627 г.[291] В 1650 г. в монастыре нашел убежище триполийский митрополит Иоаким, спасавшийся «от многого, произошедшего в Триполи и округе угнетения»[292]. Митрополит с приближенными просидел в Хаматуре свыше 8 месяцев и имел достаточно времени, чтобы ознакомиться с монастырской библиотекой и оставить в книгах свои заметки. В одной из них упоминаются руководители монастыря «достопочтенные отцы» хури Ильяс, хури Ризк Алла и Матвей[293].

Сразу несколько рукописей было пожертвовано монастырю в конце XVII в. В приписках к ним упоминается активная деятельность игумена хури Джурджиса, который в 1685 г. организовал посадки тутовых деревьев, построил новые кельи и вымостил двор в монастыре св. Георгия, в ту пору еще обитаемого. Запись от 26 декабря 1689 г. сообщает о кончине Джурджиса; следующий настоятель – хури Парфений аль-Батрумани – фигурирует в декабре 1691 г.[294]

Колофоны XVIII – начала XIX в. донесли сведения о посещении монастыря в мае 1762 г. Парфением, митрополитом Триполи, и хури Никифором, игуменом монастыря Нурие. Упоминаются настоятели Хаматуры хури Ханания под 1767 г.

288 Рукоп. Хаматура. № 1, 25, 32, 38, 39; Рукоп. Мар Юханна Дума. № 13, 15. Хури Муса был довольно активен в книгописании и благотворительности, он фигурирует в колофонах рукописей из нескольких сирийских монастырей (*Nasrallah J.* Chronologue. 1500–1634. P. 4–5).

289 Рукоп. Хаматура. № 25.

290 Там же. № 14. См. также: *Панченко К.А.* К истории Иерусалимской церкви 16 в. (в печати).

291 Рукоп. Хаматура. № 20, 24.

292 Там же. № 24.

293 Там же. № 29.

294 Там же. № 18, 31, 40, 46.

и диакон Даниил в 1812 г.[295] Приписки 1821–1823 гг. повествуют о гонениях на православных аккского паши Абдаллы, когда монастыри и церкви были ограблены, а христиане, спасаясь от поборов, бежали в горы и ущелья[296].

Рас Баальбек и монастырь св. Георгия Хумейр

На противоположной стороне Ливанского хребта, в северной части долины Бекаа находился монастырь Рождества Богородицы в селении Рас Баальбек на берегу Оронта. О нем известно значительно меньше, чем о других. Католические авторы начала XX в. относили возникновение монастыря к XII столетию, на наш взгляд, без достаточных оснований[297]. В церковном отношении эта территория подчинялась митрополиту Хомса. В июне 1628 г. в монастыре Рас Баальбека прошел собор сирийских митрополитов, положивший конец десятилетней смуте в Антиохийской церкви, когда патриарший престол оспаривали Кирилл Даббас и Игнатий Атийя[298]. К началу XVIII в. монастырь был покинут, а его строения, что любопытно, перешли в распоряжение не митрополита или иных церковных структур, а шейхов христианской общины Рас Баальбека, и подобный пример был не единственным в Сирии. Эта местная христианская община в 1722 г. пригласила монахов из униатского шувейрского ордена вновь заселить монастырь, и он был воссоздан, но уже не в составе православного Антиохийского патриархата[299].

К северу от триполийской группы монастырей, на полпути между Триполи и Хомсом, на южных склонах Джебель Алави расположен монастырь св. Георгия Хумейр[300] (*Мар Журжис*). По своим размерам и значению он стоял вровень с Сайданайей и Баламандом. Путешественники описывали монастырь как массивное квадратное здание, стоящее на крутом горном склоне, внутренний двор на уровне второго этажа по периметру окружала каменная терраса. Фундаментальные стены из больших камней и решетки на окнах придавали обители вид крепости, что и естественно: местные предания хранили память о неоднократных нападениях на монастырь. Во времена Григоровича-Барского в Мар Журжисе имелись только одни маленькие ворота, высотой чуть более метра,

295 Рукоп. Хаматура. № 12, 15, 16, 46.
296 Там же. № 17, 47.
297 *Джак Т.* Дейр миляд ас-Сейида фи Рас Баальбек. С. 533–535. Автор воспринял четыре вертикальные черты, нацарапанные на монастырской стене, как дату основания обители, 1111 г., забывая, что летоисчисление «от Рождества Христова» стало проникать к христианам Сирии только в XVII в.
298 *Nasrallah J.* Chronologue. 1500–1634. P. 60; *Михаил Брейк*. С. 436.
299 *Джак Т.* Дейр миляд ас-Сейида фи Рас Баальбек С. 535–537.
300 От араб. *ахмар* – «красный». Название было дано по цвету местной почвы.

запиравшиеся монолитной базальтовой плитой: тем не менее в эту щель при необходимости проводили верблюдов и коней[301]. По словам путешественника, монастырская церковь была «довольно долга и высока, но весьма узка, обаче красна и иконописанна вся с верьху донизу»[302]. Позднейшие наблюдатели отзывались о ней более скептически: «она весьма невелика, со сводчатым потолком; все в ней бедно и убого» (приблизительно в конце 1830-х гг. в монастыре была возведена еще одна церковь, обширнее и богаче первой)[303].

Монастырь славился чудотворениями у иконы св. Георгия, самого почитаемого на Востоке святого; туда стекались паломники даже из-за пределов Антиохийского патриархата, и не только христиане, но и мусульмане и окрестные алавиты. Пик паломничества приходился на праздник Воздвижения; монастырь не мог вместить всех богомольцев, и они жили в палаточных лагерях вокруг обители. К монастырю съезжались торговцы, и около двух недель продолжалась ярмарка[304].

Мар Журжис кормил за свой счет приходящих паломников всех исповеданий, торговые караваны, шедшие из Триполи во внутреннюю Сирию, а также множество сирых, нищих, немощных и т. п. Григорович-Барский описывал, как монахи круглосуточно варили пищу поочередно в двух огромных котлах и раздавали приходящим. По его словам, несмотря на такие затраты, обитель не оскудевала, но изобиловала «хлебом, маслом, вином, медом и всяким различным брашном. И ниоткуда никаковаго притяжания или прибытка или корысти не имат, точию от единаго приношения милостины снабдевается», причем милостыню давали и мусульмане, «ради чудотворения святого»[305]. Однако другие, более поздние, источники сообщают об обширных владениях монастыря, стадах скота, масличных и тутовых деревьях. Крестьяне двух соседних деревень за 1/4 урожая обрабатывали монастырские угодья; помимо того, в 1840-х гг. монастырь содержал на жаловании 40 служителей[306]. Наблюдатель начала XX в. писал о землях монастыря: «Террасообразные склоны гор распаханы, засажены деревьями, виноградниками, везде каменные изгороди, все носит отпечаток большой заботливости»[307].

Монастырь св. Георгия был одним из самых древних в патриархате, его основание восходит к доосманским, а возможно и к византийским временам. Как главное сокровище в монастыре сохранялась жалованная грамота, данная оби-

301 *Григорович-Барский В.* 1800. С. 334; *Соловьев С.* Монастырь св. Георгия. С. 552–554.
302 *Григорович-Барский В.* 1800. С. 334.
303 *Соловьев С.* Монастырь св. Георгия. С. 553.
304 *Григорович-Барский В.* 1800. С. 332; *Соловьев С.* Монастырь св. Георгия. С. 555.
305 *Григорович-Барский В.* 1800. С. 333; *Порфирий Успенский.* Сирийская церковь. С. 126.
306 *Порфирий Успенский.* Сирийская церковь. С. 125–126.
307 *Соловьев С.* Монастырь св. Георгия. С. 550.

тели халифом Умаром. Будучи, несомненно, поддельной[308], она, тем не менее, надежно гарантировала безопасность монастыря, его обитателей и имущества – земельные угодья, определенное поголовье овец, коров, ослов и лошадей[309].

Как уже говорилось, патриарх Макарий испросил в 1656 г. в Москве жалованную грамоту о получении милостыни, наряду с другими крупными сирийскими обителями, и монастырем св. Георгия – грамота была дана на имя игумена Исакия с братьею[310]. Григорович-Барский писал, что монастырь был обновлен и перестроен патриархом Афанасием в 1700 г. (дата, видимо, ошибочна, Афанасий патриаршествовал в 1686–1694 и 1720–1724 гг.). Во время посещения монастыря Барским в 1728 г. там насчитывалось около 40 монахов – арабов и греков, – «в то время бяше игумен Греческий от Кипра, именуемый Петр, муж разумен и добродетелен»[311]. Порфирий писал о перестройке монастыря в 1837–1838 гг., в его время там жило 30 монахов, все арабского происхождения[312].

Прочие горные монастыри

Помимо перечисленных монастырей, существовавших в годы посещения Леванта Григоровичем-Барским, известен еще ряд обителей, отмеченных Порфирием Успенским в его описании Сирийской церкви 1840-х гг. Два из них – Дейр аль-Харф и Архангельский монастырь в Букаате – упомянуты выше. Два других однозначно возникли после путешествия Барского – Георгиевский в Сук аль-Гарбе к юго-востоку от Бейрута, построенный в 1841 г. (это был, скорее, не монастырь, а загородная резиденция бейрутского митрополита)[313]; а также св. Илии (*Дейр Мар Элиас ар-Рих*) у селения Бурдж Сафита, недалеко от монастыря св. Георгия Хумейр, восстановленный на развалинах старого монастыря в 1806 г.[314] Время основания остальных неизвестно – это монастыри св. Дамиана (*Дейр Мар Думит*) в Хусн аль-Акраде (Аккарская епархия) и св. Димитрия в селении Кусба около Триполи (в 1840-е гг. там насчитывалось два монаха)[315]. В этом монасты-

308 Сюжеты о даровании привилегий Мухаммадом или праведными халифами тем или иным христианским обителям и общинам достаточно распространены в литературе ближневосточных христиан. Тексты этих жалованных грамот, как правило, апокрифичны. В случае с монастырем св. Георгия сообщается, что грамота Омара была написана на толстой серой бумаге, и это позволяет отбросить последние сомнения, поскольку бумагу на Ближнем Востоке научились делать только после 800 г.

309 *Соловьев С.* Монастырь св. Георгия. С. 553.

310 РГАДА. Ф. 52/1. 1654. № 21. Ч. 3. Л. 83, 86.

311 *Григорович-Барский В.* 1800. С. 332–333.

312 *Порфирий Успенский.* Сирийская церковь. С. 125.

313 *Порфирий Успенский.* Книга бытия моего. Т. 3. С. 196–197.

314 *Порфирий Успенский.* Сирийская церковь. С. 131–132; СИППО. 1913. С. 459.

315 *Порфирий Успенский.* Сирийская церковь. С. 131–132; СИППО. 1913. С. 459.

ре хранится небольшое собрание рукописей, которое свидетельствует скорее в пользу недавнего возникновения обители. Ни одна из книг (большинство их относятся к концу XVIII – первой половине XIX в.) не была написана в монастыре или пожертвована ему. Они поступили туда из разных церквей Кесруана и Триполи[316]. Среди немногих рукописей, заслуживающих внимания, можно упомянуть комментарии к Евангелию на староосманском языке и выдержки из Синаксаря, переписанные митрополитом Диярбакра Иерофеем, который, по собственному признанию, сократил текст Синаксаря, «дабы не утомлять им людей»[317].

Наконец, по непонятным причинам обоими авторами пропущен монастырь Иоанна Крестителя (*Мар Юханна*) в селении Дума области Батрун. Монастырь этот довольно старый – известен «Типикон», переписанный там в 1594/5 гг. диаконом Сабой из Бейрута, учеником лаодикийского митрополита Иоакима[318]. Впрочем, большинство книг монастырского собрания (не считая нескольких «трофеев», попавших в Мар Юханна из монастыря Хаматура) значительно более поздние. Они переписаны или куплены в промежутке 1769–1790 гг. хури Евфимиусом из Амьюна, именовавшим себя «слугой», потом «настоятелем» монастыря[319]. Евфимиус был современником такого же книголюба Софрония, игумена монастыря Мар Ильяс в Шувейре в 60-е – 70-е гг. XVIII в.; возможно, из этого монастыря происходил и сам Евфимиус, судя по самому первому его колофону[320].

Кроме того, патриарх Макарий упоминает поставление им хури ‘Азария, «настоятеля монастыря Владычицы, прозываемого ар-Руус аль-Каин, в деревне Бтуррам в Куре Триполийской», митрополитом Баальбека в 1651 г.[321] Монастырь этот не известен из других источников. Таким образом, не исключено, что за рамками письменных свидетельств осталось еще некоторое число антиохийских монастырей.

Монастыри Антиохийского патриархата: ритмы развития

Имеющиеся источники позволяют составить некоторое представление о динамике развития сиро-ливанских монастырей. При описании практически каждого из них Григорович-Барский рефреном сообщает о былом (относительно недавнем) процветании и нынешнем оскудении. Хотя такой шаблон мировосприятия характерен для человеческой психологии, в данном случае он может иметь под

316 Рукоп. Дейр аль-каддис Димитриус.
317 Там же. № 15.
318 Рукоп. Шувейр. № 34.
319 Рукоп. Мар Юханна Дума. № 2, 3, 6, 8, 9, 14.
320 Там же. № 14.
321 *Макарий.* Архиереи. С. 69.

собой реальные основания. В османскую эпоху, ориентировочно в XVII в., вымерли последние монастыри Внутренней Сирии, кроме Успения Богородицы в Сайданае и, отчасти, св. Феклы в Маалюле. Это можно гипотетически связать с тогдашними демографическими процессами в православной общине, отмеченной в источниках миграцией христиан в города и исчезновением многих христианских деревень во внутренних районах Сирии[322]. На побережье, в Ливане, в период процветания триполийской христианской общины возникали новые монастыри. Учитывая даты основания Дейр аль-Баламанда и Мар Якуба, а также бум книгописания в Хаматуре, можно говорить о рубеже XVI–XVII вв. как, возможно, высшей точке расцвета североливанского монашества. В первой трети XVII в. экономическая и политическая роль Триполи падает, центры торговой активности смещаются южнее. Местный феодальный клан Сайфа, еще недавно контролировавший Триполийский пашалык, был разгромлен ливанским эмиром Фахраддином Мааном. Соответственно, слабеет и триполийская православная община, ранее пользовавшаяся покровительством Сайфа, в силу этого доминировавшая в Антиохийском патриархате в конце XVI в. и утратившая свои позиции после упомянутого собора в Рас Баальбеке. Вслед за этим идет полоса упадка и в монашеской жизни: монастыри ветшают, иноки расходятся, киновиальный устав не соблюдается; к началу XVIII в. в большинстве монастырей насчитывается по 5–6 обитателей. Однако далее ситуация стабилизируется, и к середине XIX в. в Антиохийском патриархате сохранились все эти монастыри с примерно тем же числом монахов, а также возник ряд новых обителей. Заметно, что большинство православных монастырей (как и почти все униатские) было сосредоточено в Горном Ливане, области с многочисленным компактным христианским населением, слабо контролировавшейся османскими властями. Позже, во второй трети XIX в., вследствие официального внедрения принципов веротерпимости в османской политике эпохи Танзимата и ослабления финансового давления на христиан, происходит новый подъем монастырей. Несколько выходя за рамки настоящего исследования, можно добавить, что в начале XX в. ливанские монастыри опять оказались в состоянии тяжелого упадка, вызванного как экономическими трудностями, так и общей секуляризацией жизни православных арабов[323].

Практически все монастыри имели некоторые земельные угодья, вели хозяйство. Монахи и крестьяне-арендаторы выращивали виноград, садовые культуры, оливковые и тутовые деревья. Долгое время монополией монастырей была культура высококачественного табака, а также содержание водяных мельниц. Монастырь, имевший хорошие земли, необходимый инвентарь и рабочие руки, был в экономическом плане эффективнее мелких крестьянских

322 О процессах урбанизации у православных XVI–XVIII в. см. гл. III.
323 СИППО. 1909. С. 113–114; 1913. С. 459–460.

хозяйств[324]. Дополнительным источником доходов были приношения паломников и милостыня, собираемая в больших городах. При этом, однако, наблюдатели часто отмечали бедность и ветхость обителей. Средств монастырям, видимо, не хватало, учитывая поборы османских пашей и ливанских эмиров, а также иные расходы, в том числе на благотворительность. По-настоящему серьезную социально-экономическую роль в Антиохийском патриархате играли только три больших монастыря – Сайданайский, Баламандский и св. Георгия Хумейр. Это были мощные хозяйственные структуры с обширными владениями, знаменитые культовые центры, имевшие важное церковно-просветительское значение, и институты социальной поддержки неимущих слоев христианской общины. Монастыри были тесно связаны с православными региональными элитами, от которых получали вакфы: Сайданайский – с Дамаском и христианским анклавом плато Каламун, Баламандский – с Триполи и Аккаром.

Моральный авторитет монастырей, особенно прославленных чудотворными реликвиями, был высок не только среди христианского, но и среди мусульманского (в частности, шиитского и алавитского) окрестного населения. «Народный ислам» легко абсорбировал элементы чужих религий, особенно поклонение местночтимым святыням.

Играя важную роль в плане поддержания христианской культурной традиции, монастыри в то же время не были центрами активного культурного творчества, за исключением, может быть, Баламанда.

В эпоху распространения на Ближнем Востоке католической пропаганды и возникновения мелькитской униатской общины монашество Антиохийского патриархата в целом отвергло унию (можно вспомнить пример Баламанда); только один из старых монастырей патриархата перешел на сторону Рима (Мар Сам‘ан под Бейрутом). Недаром мощное монашеское движение в униатской среде привело в конце XVII – первой половине XVIII в. к созданию десятков новых монастырей, изначально филокатолической ориентации. В то же время, православное монашество в Сирии не составило реальной силы, противостоящей унии, как то было, например, в Византии XV в. или на Украине рубежа XVI–XVII вв.

Сирийское монашество как социальная группа

Наши сведения о персональном составе монашества крайне фрагментарны, что не позволяет сделать надежных выводов о региональном и социальном происхождении черного духовенства. Более-менее репрезентативная картина складывается только в отношении ливанских монастырей. Среди их насельников редко встречаются люди с нисбами *ад-Димашки* или *аль-Халяби*, указываю-

324 СИППО. 1908. С. 169.

щими на их происхождение из Халеба или Дамаска, чаще фигурируют выходцы из Бейрута или Триполи, но в основной своей массе – уроженцы горных деревень Ливана. О социальном происхождении большинства этих людей остается только строить догадки[325] или прибегать к сомнительным аналогиям с униатским ливанским монашеством XVIII в., значительная часть которого происходила из крестьянской среды[326]. В этническом плане среди монахов преобладали, естественно, арабы, и только с XVIII в., в общем русле некоторой эллинизации Антиохийского патриархата, в монастырях становится заметен и греческий элемент[327]. С другой стороны, сирийские арабы XVI–XVIII вв. иногда принимали монашеский постриг за пределами Сирии, прежде всего в Палестине[328].

При том что из монашеской среды выходила значительная часть митрополитов и патриархов, в османской Сирии отнюдь не существовало монополии черного духовенства на занятие постов в высшей церковной иерархии; немало архиереев происходило из белого духовенства, а то и из мирян, конечно, принимавших постриг перед посвящением в сан. По данным К. Валбинера[329], в XVII в. только о половине митрополитов – из тех, чье происхождение известно, – можно с уверенностью сказать, что они были монахами до принятия сана. Идентификация остальных затрудняется тем, что при возведении на архиерейскую кафедру все – и монахи и не монахи – меняли имя (то есть смена имени не означала принятие монашества), и тем, что наименования священников «хури» или «кассис» в источниках широко применяются не только к белому духовенству, но и к иеромонахам[330].

Православное сирийское монашество османской эпохи почти не дало известных аскетов и мистиков, монастырские уставы не отличались строгостью. С другой стороны, это привлекало в монастыри многих христиан, стремившихся избежать социального гнета и политической нестабильности мирской жизни. Как говорил Вольнею настоятель униатского монастыря в Шувейре (и все

325 Из тех представителей монашества, чье происхождение указано в источниках, можно назвать патриарха Евфимия II Карму (1633–1634 гг.), который был сыном священника из Хамы (*Михаил Брейк*. С. 437). Патриарх Афанасий III Даббас, монах из палестинской лавры св. Саввы, сумел добиться в 1686 г. султанского берата на патриаршество при помощи своего дяди, возглавлявшего, похоже, одну из дамасских ремесленных корпораций (Там же. С. 444). Но все это, повторим, отрывочные, разрозненные данные, не дающие общей картины.

326 *Вольней К.-Ф.* С. 487.

327 *Григорович-Барский В.* 1800. С. 333.

328 См. сноску 320. К этому можно добавить и примеры из XVIII в. – иерусалимские патриархи Софроний (1770–1774 гг.) и Анфим (1788–1808 гг.) были арабами сирийского происхождения, в молодости принявшими монашество в греческих монастырях Палестины.

329 *Walbiner C.* Die Bischofs- und Metropolitensitze. P. 99–152; *Walbiner C.* Bishopics and Bishops. C. 121–134.

330 См. напр. *Полосин Вл.В.* Записка Павла Алеппского. С. 329–342.

сказанное вполне можно отнести и к православному монашеству): «Тяжело, может быть, заключить себя в монастырь, но жить там очень спокойно, и хотя каждый день случается в чем-нибудь недостаток, но только он не так необходим как... в мире. Рассмотри состояние здешних крестьян и наше. Все, что у них есть, есть и у нас, и еще более; мы лучше их одеты и лучше себя содержим, мы пьем вино и кофе. А что ж значат наши монахи? По большей части крестьянские дети»[331]. И.Ю. Крачковский в начале XX в. высказывал схожие наблюдения о монахах православного монастыря Шувейра: «Все пошли в монастырь по самым прозаическим побуждениям»[332].

Не похоже, чтобы монашество Антиохийского патриархата представляло собой особую социальную группу с развитым корпоративным сознанием и интересами. Монахи были слишком малочисленны, по приблизительной оценке, они составляли около 0,15 % от всего православного населения; у униатов-мелькитов и особенно у маронитов эта доля была на порядок выше. В среде православного сирийского монашества неизвестно каких-либо корпораций, подобных униатским духовным орденам или Святогробскому и Синайскому братствам. Конечно, монастыри, особенно в районе Триполи, должны были тесно взаимодействовать между собой, но это общение не отлилось в организованные формы[333].

Тем не менее монастыри играли заметную социальную и, отчасти, культурную роль в жизни Антиохийского патриархата. Их роль отнюдь не принижает тот факт, что культурное творчество развивалось преимущественно в городах, а не в монашеской среде. Монастыри были центрами сохранения и воспроизводства христианской традиции, важнейшими структурными звеньями церковной организации и, соответственно, христианской общины в целом. Там, где монастыри, а вслед за ними и другие церковные институты приходили в упадок – чтобы не ходить далеко за примером, укажем на Восточную Анатолию XVI–XVII вв., – почти неизбежно следовала деградация и угасание местной православной общины. То, что этого не произошло в Большой Сирии, в значительной степени объясняется существованием местных монашеских обителей.

331 *Вольней К-Ф.* С. 487.

332 Цит. по: *Долинина А.А.* Невольник долга. С. 75.

333 Значительно позже, в 1865 г., бейрутский митрополит назначил верховного настоятеля (*Раис ʻамм*) над четырьмя монастырями Северного Ливана – Хаматура, Кафтун, Нурие и Мар Юханна Дума (Рукоп. Хаматура № 13).

ГЛАВА VI

ГОСУДАРСТВО В ГОСУДАРСТВЕ. ВНУТРИИМПЕРСКИЕ СВЯЗИ ПРАВОСЛАВНОГО ВОСТОКА

> К этому времени люди стали приходить в неистовство; изнуренные стоянием в такой толчее всю ночь, ко времени явления Св. огня они уже не имели сил для радости. Возбуждение нарастало по мере приближения чуда, в которое верили все. Примерно в час великолепная процессия вышла из греческой церкви. Она трижды обвела патриарха вокруг гробницы, вслед за чем он снял свои верхние шитые серебром облачения и вошел в кувуклий, дверь которого потом закрыли. Исступление богомольцев достигло предела: они громко кричали, и плотная масса людей качалась взад-вперед, как поле пшеницы под ветром.
>
> *Роберт Керзон. 1834 г.*

Среди важнейших последствий османского завоевания для арабского православия можно назвать прорыв его относительной изоляции от остальной части восточнохристианского мира, включение Иерусалимской и Антиохийской церквей в рум миллети, тесную взаимосвязь всех поместных церквей Православного Востока. Владения Османской империи почти совпадали с территорией Византии эпохи ее расцвета. Под властью султанов оказалась примерно половина православного мира, до того разделенного государственными границами и политическими противоречиями. Культурно-политические контакты между православными народами Восточного Средиземноморья стали на порядок интенсивнее, чем в предшествующие века.

Маршруты паломничества

Одним из проявлений этого стало активное развитие христианского паломничества к Св. местам Палестины[1]. Ежегодный ритм паломничества во многом определял жизнь Иерусалимского патриархата.

У мест поклонения Св. града встречались представители всех уголков православного мира. Василий Позняков, описывая церковную процессию в один из праздников в храме Св. Гроба, отмечал, что за иерусалимским патриархом Германом шли «Гречане, Сирияне, Сербы, Ивери (грузины. – *К.П.*), Русь, Арнаниты

1 Отошлем читателя к новейшему исследованию отечественной паломнической традиции: *Кириллина С.А.* Очарованные странники. Арабо-османский мир глазами российских паломников XVI–XVIII столетий. М. 2010.

(арнауты-албанцы (?). – *К.П.*), Волохи»[2]. Почти 250 лет спустя Мелетий привел более детальный список «этнографии» православного паломничества: греки, включая тюркоязычных христиан Анатолии, которых к грекам можно было причислить лишь условно; православные арабы палестинского, египетского и сирийского происхождения; славяне – болгары, сербы, выходцы из России; валахи и молдаване; грузины; армяне-халкидониты и, наконец, православные «сирияне», или «халдейцы»[3].

Среди паломников, приезжавших в Палестину из-за моря, большинство составляли греки. Кроме того, на Пасху в Иерусалиме собиралось значительно большее число православных арабов из различных местностей Сирии, Палестины и Заиорданья. Балканские славяне и румыны в общей массе «хаджиев»[4] встречались реже. Грузинское паломничество было в какой-то период довольно многочисленным и иной раз представлено архиереями и членами царствующих домов[5]. Восточных славян, выходцев из Московии и Украины, было меньше всего[6], чему греки, по словам Григоровича-Барского, весьма удивлялись[7].

2 *Позняков В.* С. 37.

3 *Мелетий.* С. 224–225. Трудно сказать, имел ли в виду автор под «сириянами» сироязычных православных Маалюли или же по ошибке причислил к православным сиро-яковитов или несториан-ассирийцев.

4 Христиане османской эпохи восприняли арабо-мусульманские термины «хадж», «хаджи», обозначающие человека, совершившего паломничество.

5 Путешественники XVI в. описывали пышные грузинские паломнические караваны, кавалькады вооруженных всадников с поднятыми знаменами, проходившие по османским землям без уплаты дорожных пошлин – все это было отголоском привилегированного положения грузин в Палестине при Мамлюкском султанате. К XVII в., однако, привилегии были утрачены, как и грузинские монастыри и участки у Св. мест. В XVIII в. снизилась и сама интенсивность грузинского паломничества к палестинским святыням. (*Цагарели А*. С. 59–88).

6 Один в 5–6 лет во времена Барского (*Григорович-Барский В.* 1885. С. 304). Василий Гагара, посетивший Иерусалим в 1635 г., был, как сказали ему местные греки, первым русским паломником в Св. земле после Трифона Коробейникова (1593 г.) (*Гагара В.* С. 9).

7 Барский призывал соотечественников ходить на поклонение в Св. землю, ставя в пример греков, которые, хотя и «царя врага имут... и даньми отягченни... многими», тем не менее «аки пчели, прилетают, и от труда своего, аки сладкий мед, милостиню подавают на откупление Гроба Христова от рук неверних и еретических» (*Григорович-Барский В.* 1885. С. 305). Однако путешествие в Палестину для иностранцев было значительно труднее, чем для подданных Османской державы. Многие из русских паломников подвергались в дороге арестам и заключению по подозрению в шпионаже, за неуплату пошлин или еще за что-то, чего богомольцы из-за языкового барьера не могли понять. Турецкие зинданы в паломнической литературе описаны самыми мрачными красками: «Тогда великую мы там в темнице нужду и беду терпели, и сказать не могу; бо нам уже и в самой темнице места, за многими турками, не было; за тем мы в смердючем угле, где и нужные испражняхуся, сидеть принужденни были» (*Серапион.* С. 81). Впрочем, и без темниц пребывание

Довольно любопытны данные османской статистики XVI–XVII вв., где указываются регионы, из которых в Палестину прибывали паломники (в зависимости от региона варьировались суммы взимаемых с них пошлин)[8]. В сезон 1581/2 г. основная масса богомольцев (около 29 %) пришла из вилайетов Халеб и Шам, а также (около 20 %) из различных областей Палестины и Заиорданья (округа Газа, Аджлун, Наблус и Сальт). Если к этим группам добавить жителей ближайшей округи Иерусалима (около 16 %), то станет очевидно, что 2/3 паломников составляли православные арабы. К сожалению, в османских документах для удобства денежных подсчетов объединяются в одну категорию путники, прибывшие из *Биляд-и Рум* (Балканы и Западная Анатолия, то есть главным образом православные) и *Биляд-и Шарк* (Восточная Анатолия, Ирак и Иран, то есть, в первую очередь, армяне, сиро-яковиты и несториане). В сумме они составляли 17 %, однако отделить в этой группе православных от монофизитов не представляется возможным. Значительная часть паломников была представлена египтянами (13 %), в большинстве своем коптами-монофизитами. Около 4 % богомольцев составляли сирые и убогие разных исповеданий; за них пошлину платили состоятельные единоверцы. В османской документации неимущие проходят единой группой, без разбивки по регионам. «Франков» (европейцев) насчитывалось чуть более 1 %. Почему-то отдельной графой зафиксированы марониты, составлявшие, впрочем, всего 0,25 % от общей массы паломников[9]. Для полноты картины не хватает только грузин и эфиопов, освобожденных от уплаты пошлин и поэтому не учитывавшихся османскими чиновниками.

Такое этнолингвистическое многообразие создавало святогробцам определенные сложности в плане духовного окормления богомольцев. Мелетий не без сарказма описывает ситуацию, когда в патриаршем монастыре Иерусалима иеродиакон произносил на греческом языке проповедь новоприбывшим паломникам, «но сие… поучение едва ли пятеро из семидесяти могли разуметь. Ибо все почти были они из Вифинии, знающи только один турецкий язык»[10].

в Османской империи было сопряжено для русских паломников с тяжелым психологическим стрессом, особенно, когда они находились вне районов компактного проживания христиан. Арсений Суханов так описывал свое путешествие по Нилу: «От Мисиря (Каира. – *К.П.*) едучи много зла и тесноты и всяких хульных слов страдахом от турков; понеже сидели на джерме все турки, люди нарочитые, а закону своему и грамоте учены гораздо; а христиан никого не было, только нас двое» (*Арсений Суханов.* С. 49). Подобные чувства испытывал в тех же местах полвека спустя Иван Лукьянов: «…а когда мы шли на корабли с Арапами горько было сильно, люди то что беси видением и делы, а мы трое нас что пленники, языка не знаем, а куда нас везут, Бог весть, а хотя бы нас куда и продали – кому нас искать и на ком?» (*Лукьянов И.* Кол. 234).

8 *Peri O.* P.163–164, 166.

9 *Peri O.* P. 172.

10 *Мелетий.* С. 84.

Лишь на торжественных пасхальных богослужениях удавалось организовать (с привлечением духовенства из среды паломников) чтение Евангелия на четырех языках: греческом, арабском, славянском и турецком[11]. Проповеди же, весьма продолжительные, произносили только по-гречески, «почему народ, которого большая половина не разумеет греческого, бывает не доволен», – писал Мелетий[12]. Языковой барьер возникал и при исповеди славянских паломников, не понимавших своих духовников[13].

Паломники съезжались в Палестину двумя основными маршрутами. Часть прибывала по морю, с запада (греки Балкан, Архипелага и Западной Анатолии, сербы, болгары, молдаване, валахи, украинцы и русские). На финальном отрезке пути к ним присоединялись египетские христиане. Остальные приходили сухим путем, с севера (арабы Антиохийского патриархата, греко-, армяно- и тюркоязычные православные Восточной Анатолии, грузины и лазы и изредка русские из Поволжья).

Западный маршрут начинался в портовых городах Балкан, куда стекались паломники из внутренних районов. Перевозкой богомольцев занимались, как правило, судовладельцы-христиане, иногда в координации со Святогробским подворьем в Стамбуле, которое направляло на корабли монахов-сопровождающих. Проезд до Яффы в середине XVIII в. стоил 15–20 *талеров*, малоимущим удавалось доехать и дешевле. Корабли заполняли людьми до предела; как описывал это Серапион, «бысть великий утиск и смятение за тем, что места уже, где бы добре сести, не было», места пассажирам определяли из расчета «только елико лягти можно было»[14].

Маршрут плавания был стандартным, с незначительными отклонениями: из Стамбула или Салоник, с заходом на Афон – на Митилини, далее – Патмос–Хиос (Сакиз)–Родос, иногда корабли заворачивали по пути в Смирну и Эфес. Из Родоса через Кипр или Александрию плыли в Яффу[15]. Путь был небезопасен, почти у всех путешественников встречаются красочные описания штормов, когда пассажиры разных вер прощались с жизнью и истово молились каждый своему Богу[16]. В одном лишь ноябре 1805 г. под Аккой и Триполи затонули два корабля с полутора сотнями паломников[17]. Не меньшую опасность

11 *Мелетий*. С. 215.

12 Там же. С. 110.

13 Там же. С. 283.

14 *Серапион*. С. 87–88.

15 Это маршруты Арсения Суханова (*Арсений Суханов*. С. 21–31), Ионы (*Иона*. С. 4–5), Макария (*Макарий иеромонах*. С. 5–6), Ипполита Вишенского (*Вишенский И*. С. 28–31), Варлаама (*Варлаам*. С. 56–57), Матвея Нечаева (*Нечаев М*. С. 17–22), Серапиона (*Серапион*. С. 83–88), Мелетия (*Мелетий*. С. 45–75) и др.

16 См. напр.: *Вишенский И*. С. 29; *Мелетий*. С. 58–59.

17 *Максим Симский*. С. 105.

представляли мальтийские пираты, нападавшие на невооруженные греческие корабли: «…и обнажают до последнего рубища, – писал Григорович-Барский, – турков же и в неволю берут»[18]. Многие из авторов паломнических хождений видели в пути паруса пиратских кораблей, но не всегда дело доходило до боевого соприкосновения – иногда корсары не решались напасть ввиду численного превосходства турецких кораблей, иногда были отогнаны противным ветром[19]. Капитанами многих паломнических судов были европейцы («французы», как называет их Серапион), и эти корабли мальтийцы не трогали[20].

По прибытии в Яффу паломники останавливались на Святогробском подворье. Существовало оно, видимо, с давних времен, но в 1723 г. патриарх Хрисанф, развивая инфраструктуру паломничества, организовал там крупное строительство. Для размещения путников было возведено множество новых домов и келий общей вместимостью до 500 чел.[21] Паломники, жившие на подворье, кормились за свой счет, хотя игумен приглашал к себе на трапезу наиболее состоятельных, с которых можно было получить вклад на помин души, установленный в размере 5 талеров с человека[22]. Несколько раньше, когда Палестину посещал И. Лукьянов, расценки варьировались: по прибытии паломников в Яффу, иеромонах, содержащий метох, давал для них обед «и на обеде ходил с блюдом и брал с человека по червонному, по талеру, меньше не брал»[23].

Ввиду того что путешествие по Палестине было опасным из-за нападений бедуинов и прочих разбойников, османские власти брали на себя защиту паломнических караванов, получая за это значительные пошлины. Святогробское подворье, как и аналогичные учреждения католиков и армян, служило «накопителем» для паломников. Когда их собиралось там достаточное количество, градоначальник сообщал об этом в Иерусалим, откуда прибывал конвой с верховыми животными[24]. С паломников собирали плату за охрану. И во времена Арсения Суханова и в начале XVIII в. фигурирует сумма 7 талеров, или *ефимок,* – исчисляемая в твердой валюте, она не менялась со временем. Существовали градации в оплате, с мирян брали вдвое больше, чем с монахов. «Не зрит бо неверный на нищету, ниже имат милосердие, но токмо исчисляет глави», – жаловался Барский[25].

18 *Григорович-Барский В.* 1885. С. 283–284.
19 См., напр.: *Варлаам.* С. 5–7; *Лукьянов И.* Кол. 243.
20 *Серапион.* С. 125; *Нечаев М.* С. 21–22.
21 *Григорович-Барский В.* 1885. С. 277; *Мелетий.* С. 75; о существовании в Яффе патриаршего метоха и до того, в начале XVIII в., свидетельствуют Лукьянов (Кол. 241) и Вишенский (С. 31).
22 *Григорович-Барский В.* 1885. С. 279; *Серапион.* С. 89.
23 *Лукьянов И.* Кол. 244.
24 *Григорович-Барский В.* 1885. С. 283.
25 Там же. С. 284; *Арсений Суханов.* С. 49; *Серапион.* С. 89.

Движение от Яффы к Иерусалиму паломнического каравана в несколько сот или тысяч человек представляло собой красочное зрелище. Соблюдалось подобие строя, впереди ехала группа янычар со знаменами, далее – всадники на верблюдах, османский ага со свитой, за ним – толпа паломников на верблюдах, лошадях, ослах, окруженная вооруженной охраной, замыкали шествие также знаменосцы. Весь путь занимал 12 часов – два дня езды с промежуточной ночевкой в Рамле, где были устроены армянское, «франкское» и греческое подворья. «Тамо по стенам многие богомольцы пишут свои имена, кто откуда приходит, и кий год, – вспоминал Матвей Нечаев – Стены все исписаны – мало и порожнего места обрести – писанием греческим и болгарским и сербским»[26]. В Рамле взимали еще одну пошлину.

На второй день пути, через три часа после Рамли, караван вступал в Иудейские горы. Это был самый тяжелый участок дороги: идти приходилось по одному по узкой заросшей смоковницами расщелине, многие падали вместе с верховыми животными и калечились на осыпающихся камнях. Караван растягивался на несколько километров, янычары не могли обеспечить надежную охрану, и банды разбойников нападали на путников. По общему мнению многих авторов, один этот день по своим тяготам стоил всего остального путешествия. Писатели-паломники, слабо разбиравшиеся в палестинских реалиях, не вполне ясно представляли себе, кто были эти встречавшие их грабители. Однако, суммируя наблюдения очевидцев и особенно данные Ивана Лукьянова, можно утверждать, что большинство нападавших были не кочевниками-бедуинами, а феллахами из соседних деревень[27]. В случае военного конфликта османских властей с кочевыми племенами, когда бедуины перекрывали горный участок дороги на Иерусалим, прохождение каравана было просто невозможно, никакая охрана не решилась бы его сопровождать. Поэтому, например, паломнический караван 1701 г. три недели стоял в Рамле, дожидаясь примирения властей с мятежными бедуинами, и только потом тронулся в путь[28].

Тем не менее прохождение каравана сквозь толпы агрессивно настроенных феллахов тоже было серьезным испытанием. Григорович-Барский писал: «Какую беду и нужду претерпевал народ христианский от безстыдных и проклятых эфиопов, донележе проходил горы тыя Иудейския, воистину

26 *Нечаев М.* С. 22–23.

27 Описывая свое бегство от бедуинов в горах у лавры св. Саввы, Лукьянов говорит: «Если бы этим арапам попались – то бы прощай! Не токмо бы пограбили – всех бы тут побили для того, что дичь кочевая, а не сельские. Когда мы ко Иерусалиму шли, так тут нас грабили сельские; они токмо грабят, а не убивают» (*Лукьянов И.* Кол. 339).

28 *Лукьянов И.* Кол. 242–248. В подобную ситуацию попал в 1721 г. и Матвей Нечаев (*Нечаев М.* С. 22).

изрещи невозможно... Многое множество собрася оных; иные с копиями, иные с дрекольями и, ставше на пути, возбраняху нам шествовати, ищущи от нас «бакшиша», еже есть дара. Сопротивляхуся же много или провожающие нас, но ничто же им внимаша: ни бо бояться кого, ниже срама имут»[29]. Самое яркое описание этого участка пути принадлежит, несомненно, И. Лукьянову: «Тогда арапы стали нас бить, грабить; осыплют, что пчелы; рвут за ризы, трясут долой, с лошади волокут; дай *пара*, обушком между крыл дубиною, иной в груди сует, дай пара; дать беда, а не дать другая; только кто кошелек вынул, ан другой с стороны и вырвал совсем; а не дать так бьют; а станешь давать – так с одного места четверть часа не пустят, что от собак не отобьешься. Посмотришь: везде стоит крик да стон, бьют, грабят; ...везде гоняются за одним человеком арапов по десяти, по двадцати; многие коней и рухлядь покидали да так от них собак бегают; а больше псы извощики тут же воруют; тут же мотаются меж тех; да извощики-то из тех же сел разбойнических, так им кстати воровать-то собакам...»[30]. «И то мы день весь шли, – пишет Лукьянов далее, – ни пили, ни ели от них собак... Только ты вынешь хлеба кус да к роту, а иной заскоча с стороны да и вырвет; а сами меж себя и подерутся за кусок хлеба»[31].

Были ситуации, когда конвой уклонялся от выполнения своих обязанностей и покидал паломников на подходе к горам, как это произошло в случае с Лукьяновым: «А паша окаянный только славу-ту учинил, что за город выпроводил да деньги обобрал с человека по *гривне*, *алтына* по два, да пхнул меж гор к арапам», – писал паломник[32]. Самостоятельно богомольцы никакого отпора бандитам дать не могли. «Как арапам не грабить! Отнюдь друг друга не ждут, как кто сел и пошел да и все тут: меня бьют, а другой мимо пошел; а того стали бить, так я мимо пошел; да так-то всех и переберут по одному человеку», – сетовал Лукьянов[33].

Лишь немногим паломникам удавалось пройти из Яффы в Иерусалим без приключений, как, например, Мелетию, оказавшемуся в Палестине в 1794 г. в период редкого политического затишья[34]. Этот автор, правда, упоминает о практике организованного сбора с паломников дани «для арапов, жительствующих на пути и во окрестности»[35]. Мелетий пытался уклониться от уплаты, ссылаясь

29 *Григорович-Барский В.* 1885. С. 296–297; См. также: *Варлаам.* С. 58–59; *Серапион.* С. 89–90.
30 *Лукьянов И.* Кол. 251.
31 Там же. Кол. 252.
32 Там же. Кол. 251.
33 Там же. Кол. 254.
34 *Кириллина С.А.* С. 112.
35 *Мелетий.* С. 79.

на имевшийся у него султанский фирман о беспошлинном проходе к Св. местам, на основании соответствующей статьи Кучук-Кайнарджийского трактата. Однако паломнику объяснили, что палестинские феллахи «не имеют никакого внимания о ферманах, и на турков не смотрят»[36].

Турецкая охрана, при всей своей неэффективности, все-таки до известной степени сдерживала агрессивность арабов, летальные случаи в дороге были нехарактерны. Гораздо хуже приходилось тем паломникам, которые не имели денег на охрану: им приходилось идти через горы малыми группами на свой страх и риск, без всякой уверенности в благополучном исходе путешествия[37].

Судя по имеющимся описаниям, основной наплыв паломников в Яффу приходился на начало осени (путники рассчитывали отпраздновать в Палестине Рождество и Пасху, но попасть в Св. землю надо было до начала зимних штормов)[38]. Поэтому конвой из Яффы в Иерусалим ходил только раз в году. В другие сезоны власти не обеспечивали охрану паломников, и им приходилось нанимать конвой самостоятельно или откупаться от шейхов племени Абу Гош, контролировавших «разбойнические села» Иудейских гор[39].

Не меньший по численности поток паломников двигался северным маршрутом, совпадавшим на участке от Халеба до Тивериадского озера с трассой мусульманского хаджа. Этот путь был схематично описан двумя русскими путешественниками – Василием Гагарой, который прошел им в 1634–1635 гг., и Арсением Сухановым, возвращавшимся в 1652 г. из Иерусалима в Россию через Кавказ[40].

Из Тифлиса через Эривань и Карс паломники шли в Эрзурум (тем же маршрутом возвращался из Грузии в Дамаск антиохийский патриарх Макарий в 1669 г.)[41]. Оттуда в обход Армянского нагорья они двигались на Севастию (Сивас) и Кесарию (Кайсери). Маршрут имел несколько вариантов. Восточная Анатолия была густо исчерчена сетью караванных дорог. По ним на юг и юго-восток двигались группы паломников из разных городов Малой Азии. Так, Павел Алеппский в 1658 г. описывал отправление в хадж богатого христианина из Синопа[42]. В 1804 г. солдаты аккского паши Джаззара ограбили под Тивериадой караван паломников, возвращавшихся в Анатолию, при этом

36 *Мелетий*. С. 79.

37 См. *Макарий иеромонах*. С. 9.

38 *Нечаев М.* С. 11.

39 Игнатий Деншин писал, что богатые люди платили за конвой до 40 рублей (*Игнатий*. С. 14). Об Абу Гошидах см. в частности: *Базили К.М.* 2007. С. 143.

40 *Гагара В.* С. III–IV; *Арсений Суханов*. С. 90–98.

41 *Панченко К.А.* Арабы и Кавказ. С. 67.

42 *Павел Алеппский*. Т. 5. С. 118.

был убит трапезундец хаджи-Антон[43]. Паломнические ручейки собирались в Халебе, где к ним присоединялись и местные христиане. Павел Алеппский описывал свое паломничество в Иерусалим в 1642 г. вместе с отцом, тогда митрополитом Халеба, грузинским католикосом Максимом и шестьюдесятью халебскими клириками и мирянами[44].

Похоже, начиная от Халеба, православное паломничество, как и в Палестине, «обрастало» своей инфраструктурой. В 1653 г. в Москву приходил за милостыней «белой арапской поп Михаил» из «Сирские земли города Халепи», который в челобитной на царское имя сообщал: «…строил я, богомолец твой, на иросалимской дороге прогожей двор для пристаниа богомольцев греческих людей, которыя ходят во Иеросалим поклонитись Гробу Господню. И города, государь, Халепи паша меня... бил и мучил и в темнице морил и доправил на мне, богомольце твоем, заповедных денех шесть сот рублей»[45].

Хождение на богомолье в Иерусалим было довольно широко распространено среди сирийских арабов-христиан, благо, путь до Св. града был недолгим. В источниках встречается множество имен уроженцев Сирии с приставкой *хадж*. Павел Алеппский, описывая красоты новопостроенной патриаршей резиденции в Дамаске, призывает своих читателей (земляков-халебцев, судя по смыслу) совершить паломничество в Иерусалим и по дороге посмотреть патриарший дворец[46]. В этой фразе паломничество выступает как заурядное мероприятие, едва ли не повод для посещения патриарших палат.

Несмотря на небольшое расстояние от Халеба и Дамаска до Иерусалима, путешествие это было довольно затратным. Арсений Суханов методично перечислил бесконечные пошлины (*каффары*) на пути от Иерусалима, которые приходилось платить почти ежедневно у ворот каждого города и на переправах через Евфрат и Иордан, от 2 алтын до 10 ефимков, причем сборы иной раз сопровождались побоями со стороны турецкой стражи[47]. Главным пунктом сбора каффаров на этом маршруте был пост Фандакумийя на дороге между Дженнином и Наблусом[48].

Финальный этап пути, после Дамаска, пролегал через Хауран к верховьям Иордана. Реку паломники переходили по мосту выше Тивериадского озера, далее двигались через Капернаум, Назарет, Самарию и подходили к Св. граду с севера.

43 *Максим Симский*. С. 99.
44 *Павел Алеппский*. Т. 5. С. 191–192.
45 РГАДА. Ф. 52/1. 1653. № 34. Л. 98; *Панченко К.А.* Спутники Макария.
46 *Павел Алеппский*. Т. 5. С. 152.
47 *Арсений Суханов*. С. 91–97.
48 *Peri O*. P. 170.

Богомольцы у палестинских святынь

Когда паломнический караван приближался к Иерусалиму, навстречу ему выходили местные христиане – «друг друга лобызающе приветствуют и поздравляют»[49]. В воротах патриаршего монастыря паломников встречали архиереи и монахи, разводили по кельям. Три дня богомольцы жили в патриаршем монастыре, их угощали трапезой[50], паломники «по силе своей» давали милостыню монастырю, и их имена вписывались в книгу для поминовения. С особым чувством авторы «Хождений» описывали обряд умывания ног паломникам святогробцами, за что странники тоже вносили традиционную плату.

Центральным событием первых дней пребывания паломников в Иерусалиме было посещение храма Гроба Господня. Мусульманские власти, по давней традиции, взимали за это особый налог. Плата за вход в храм, официально установленная при султане Сулеймане, была разной для различных этноконфессиональных групп[51]. Система налогообложения паломников копировала аналогичную практику мамлюкского времени; даже сумма взносов в османских законодательных актах первоначально указывалась в мамлюкской валюте *Каитбай алтын*[52]. «Франки» должны были, помимо общих для всех пилигримов дорожных сборов (достигавших 47,5 пара), уплачивать по 7 золотых дукатов (в сумме 327,5 пара). Паломники из *Биляд-и Рум* (Балканы и Западная Анатолия) и *Биляд-и Шарк* (Восточная Анатолия, Месопотамия) облагались сбором в 3 золотых монеты Каитбая (всего 154 пара). Выходцы из Сирии (вилайеты Халеб и Шам) платили по 2 золотых (119 пара), египтяне – 1 золотой (84 пара). Уроженцы Палестины и Заиорданья освобождались от дорожных пошлин и платили только 25 *акче* (14 пара), жители ближайшей округи Иерусалима – 4 акче (2 пара). Грузины и эфиопы не облагались ни-

49 *Варлаам*. С. 61

50 Варлаам описал стандартное меню монастырской кухни: «поставляются по чашице водки, бобов вареных, сочиво, рыжовая или сорочинская каша, маслины, сыр, ретка едина и по лимону единому, испивают же и по четыре чашицы вина, боле же по шести» (*Варлаам*. С. 61; см. также: *Иона*. С. 6–7; *Арсений Суханов*. С. 52; *Лукьянов И*. Кол. 255–257; *Варлаам*. С. 59–61; *Григорович-Барский В*. 1885. С. 314–317; *Серапион*. С. 91–93).

51 О. Пери, впрочем, полагает, что разница в налогообложении зависела не от вероисповедной принадлежности паломника, а от степени удаленности региона, из которого прибыл «хаджи». Чем больше он пользовался имперской сетью охраняемых дорог, тем более высокий взнос должен был заплатить (*Peri O*. P. 165). Однако в этом случае непонятно, почему самым большим сбором облагались «франки», прибывавшие в Св. землю по морю, и почему эта сумма сильно отличалась от налога, выплачиваемого балканскими греками, добиравшимися до Палестины тем же морским путем.

52 Золотые монеты, чеканившиеся при египетском султане Каитбае (1468–1495 гг.) по образцу венецианских дукатов (*Peri O*. P. 164).

какими налогами[53]. По справедливому замечанию О. Пери, привилегированный статус двух последних групп, а также низкие пошлины, налагавшиеся на египтян, ясно указывают на правовое наследие «каироцентричной» мамлюкской эпохи. Османы просто воспроизвели существовавшую при мамлюках систему налогообложения[54].

Нарастающая инфляция османской валюты вела к падению реальных доходов от паломничества и убыткам казны. В конце XVII в. османские власти «привязали» размер каффаров к твердому курсу европейских золотых валют, тем самым почти вдвое увеличив суммы сборов с паломников[55]. Похоже, плата росла и в XVIII в.: Барский в 1726 г. платил 7 талеров, Серапион в 1745 г. – 16[56].

Собранные деньги, по повелению султана, перечислялись на содержание чтецов Корана в мечети *Куббат ас-сахра*. Специальным указом от 1552 г. Сулейман запрещал налагать на паломников какие-либо дополнительные поборы, но это распоряжение, естественно, не соблюдалось. Поступления от паломничества в 1526/7 г. составляли 40 тыс. акче, в 1538 г. сумма удвоилась, в 1553 г. – утроилась[57], что свидетельствует об увеличении числа паломников. Каждый пилигрим получал свидетельство об уплате пошлины – «карту с печатью и подписом руки турецкой», которые на входе в храм тщательно проверялись. У кого такого документа не имелось, тех били и прогоняли прочь «с великим срамом, с придатком заушения»[58].

После трех дней пребывания в патриаршем монастыре паломников разводили по другим иерусалимским монастырям, где они жили до Пасхи. Похоже, при этом богомольцев старались группировать по этногеографическому принципу. Славян по традиции помещали в бывшем сербском монастыре Архангела Михаила, а в монастыре Дмитрия Солунского селили анатолийских греков и трапезундских лазов[59]. За постой полагалось платить. Серапион, например, сообщает, что паломники, жившие в монастыре Феодора Стратилата, уплачивали по 12 талеров, при этом «харчится там всяк... своими деньгами»[60]. Совсем нищих, похоже, подкармливала патриархия; именно так устроился в Иерусалиме Григорович-Барский, который к тому же свел дружбу с греческими монахами

53 *Peri O.* P. 162–164.
54 Мамлюки, напомним, были заинтересованы в поддержании дружественных отношений с Грузией, контролировавшей маршруты поставок рабов в Египет, и с Эфиопией, владевшей верхним течением Голубого Нила (*Peri O.* P. 162–163).
55 Ibid. P. 163.
56 *Серапион.* С. 94; *Григорович-Барский В.* 1885. С. 315.
57 *Cohen A., Lewis B.* P. 95–6; *Bakhit M.*. P. 48.
58 *Серапион.* С. 94.
59 *Порфирий Успенский.* Книга бытия моего. Т. 2. С. 326.
60 *Серапион.* С. 99.

и пользовался их покровительством[61]. Немало проблем доставляли патриархии темпераментные грузинские паломники, требовавшие питания для себя и фураж для своих лошадей: Досифей в письмах грузинским владетелям специально оговаривал, чтобы иверийцы в Иерусалиме содержали себя сами, не требуя продовольствия и займов у патриархии[62].

Паломники, как правило, жили в Иерусалиме с осени до конца весны, обходили монастыри, молились у Св. мест. По великим праздникам в патриаршем монастыре устраивались трапезы для богомольцев. Иеромонах Макарий (1705 г.) приводит инструкцию паломникам патриаршего наместника: «всюду невозбранно ходите, кроме Иордана»[63]. Путешествия по Палестине, однако, были весьма небезопасны. Многие из паломников описывают встречи с разбойниками, которые, по словам Игнатия Деншина, «так грабят даже до последней срачицы и оставляют нагого»[64]. Ему особенно не везло в этом отношении, несколько раз Игнатий попадал в руки бедуинов («биша нас немилостиво и ограбивша, обнажиша до нага», «варвары арабы сотвориша нам всякое поругание и биша нас камением и палками»)[65]. Случалось, посещению Св. мест препятствовали междоусобия различных палестинских кланов. Так на Рождество 1810 г. паломники не смогли пройти в Вифлеем из-за начавшихся там вооруженных столкновений между группировками горожан[66].

Иногда святогробцы водили паломников по Св. местам организованно, оповещая об этом накануне, как писал Серапион, «и собираются гуртом и идут с турками, опасности ради от разбоя»[67]. Помимо Via Dolorosa и других иерусалимских мест поклонения, богомольцы посещали Гефсиманию, Елеонскую гору, Вифанию, Силоамскую купель, ходили в Вифлеем, лавру св. Саввы, монастырь Честного Креста. Обойдя по приезде все эти святыни, паломники вторично посещали лавру 5 декабря в память св. Саввы, а Вифлеем – на Рождество[68].

Христианское паломничество было одним из важнейших источников дохода не только для османских властей и церковных структур, но и для арабского населения Иерусалима. По подсчетам К.-Ф. Вольнея, полторы тысячи паломников (среднегодовая цифра для конца XVIII в.) за 5–6 месяцев своего пребывания в Иерусалиме оставляли там 1,5 млн. ливров[69]. Причем, это минимально

61 *Григорович-Барский В.* 1885. С. 319.
62 *Досифей.* Послания. С. 170, 173.
63 *Макарий, иеромонах.* С. 10.
64 *Игнатий.* С. 15.
65 Там же. С. 22.
66 *Максим Симский.* С. 130.
67 *Серапион.* С. 99.
68 *Варлаам.* С. 69.
69 *Вольней К.-Ф.* С. 427.

возможная цифра: по словам того же Вольнея, самое простое путешествие к Св. местам обходилось в 4 тыс. ливров, а с обильными тратами на милостыню стоимость паломничества могла достигать 50–60 тыс. ливров[70].

Около трети этих сумм перепадало местным жителям, продававшим «хаджиям» продукты и воду по запредельным ценам[71]. Немалый доход приносила и сдача паломникам внаем лошадей и мулов, часто в принудительном порядке. «Арапы окаянные сильно сажают на коня; и бьют кто как не хочет ехать на лошади; великое насилие!» – жаловался Лукьянов[72]. «Они собаки сильно извозом грабят», – пояснял паломник, сообщая расценки – полтина за 10 верст[73].

И. Лукьянов, один из самых скептически настроенных наблюдателей, много пишет о бытовых, иной раз малосимпатичных, подробностях паломничества, которые не вспоминали другие, более экзальтированные, авторы. Так, при посещении каждого монастыря с паломников собирали милостыню по твердым тарифам: с «нарочитых» по 5–8 червонцев, с «убогих» – не менее 5 талеров. «А будет кто поупрямится, – пишет Лукьянов, – да станет четыре талера давать, то (сборщик-монах. – *К.П.*) так в глаза и бросит: какой де ты хужей (сиречь богомолец)! Таковы-то греки»[74]. На монастырских трапезах паломников обильно угощали вином, по циничному замечанию Лукьянова, «чтоб охотней богомольцам деньги давать»[75]. Восторг при лицезрении знаменитых святынь у этого автора-старообрядца часто перемежался саркастическими грекофобскими замечаниями. Так, покидая лавру св. Саввы, богомольцы проходили мимо затворника, стоявшего на высоком каменном столбе; Лукьянов писал, что «греки ходили к нему на поклон и прощения просили от него»[76]. Это наблюдение можно было бы расценить как сенсацию, потому что столпничество как форма аскезы исчезло еще в XV в. Лукьянов этого, видимо, не знал, но тоже стал спрашивать у одного из старцев: «что мол это за диво и святость? Так он рассмеялся, – продолжает паломник, – этот де столпник на час; как де богомольцы сойдут с монастыря, а его де за ними ветром сдует долов… Таковы то у греков столпники-обманщики!»[77]

Самым сложным было путешествие к Иордану, которое организовывалось под Богоявление, 6 января. Паломников охранял иерусалимский мутасаллим с несколькими сотнями конных и пеших солдат; за охрану во времена Гагары и

70 *Вольней К.-Ф.* С. 423.
71 Там же. С. 427.
72 *Лукьянов И.* Кол. 339.
73 Там же. Кол. 260.
74 Там же. Кол. 262.
75 Там же. Кол. 264.
76 Там же. Кол. 346.
77 Там же.

Суханова брали по 3 ефимка, при Барском – 4 талера. Серапиону принадлежит красочное описание этого путешествия: «Тогда везде по улицам, а наипаче от монастырей, где поклонники сидят, великий крик и смятение было; понеже Арапи отовсюду понаездили с верблюдами, конями и ослятами, многое множество, и постановились по улицам везде, ...и всяк Арапин исходящих поклонников, ов на своего верблюда, другой на своего коня, иной на осля, предваря друг друга, хватив и сажав, своего ради прибытка, и бе видети тогда между Арапами великое несогласие и междоусобная брань, и великий крик... а которые не хотели садиться... на верблюда, хотя сами шествовати своими ногами, тих Арапи удержовали и шановали добре палечам по боках, а иногда и по голове, и силою на скот садили, разве кто хитростию якою рано еще выскочил за город»[78]. В пути паломники группировались по этноконфессиональной принадлежности, православных возглавляли иерархи Святогробского братства[79]. Османский конвой, с оружием, знаменами, тимпанами, двигался во главе каравана, «другие же турки вооруженные около поклонников бегали... и строй чинили, и мног тогда утиск и крик между народом был»[80].

Наиболее тяжелый отрезок пути начинался сразу за Иерусалимом, когда требовалось пройти горный массив, кишевший бандами бедуинов и разбойников, «бо они там всюду по горам в каменех и скалах яко мыши живут»[81]. Перевалив через горы, караван спускался в долину Иордана, останавливался на ночлег у Иерихона, а на следующий день достигал реки. Серапион описывает, как при виде Иордана паломники закричали и, обгоняя друг друга, стали прыгать в воду. Не умеющие плавать заезжали в реку на верблюдах. Растянувшись на версту вдоль берега, каждое исповедание отдельно от другого, паломники омывались иорданской водой, набирали ее в сосуды, «а турки все с оружием на конях по берегам стояли, чтоб Арапи оттуду на нас не напали; мы в той реце полчаса измывались, а больше Турки не дали; бо старшие Турки ждать не хотели и зараз нас всех повыгоняли», – вспоминал Серапион[82].

Османские власти, не желая терять доходы от охраны каравана, запрещали богомольцам ходить к Иордану самостоятельно, без конвоя. Поэтому монахи и самые нищие из паломников пробирались туда от лавры св. Саввы тайно, по ночам. Именно так проделал этот путь Григорович-Барский; опасаясь разбойников, он облачился «в рубище толь ветхо, яко всякому гнушатися има»[83]. Днем путники отсиживались в прибрежных зарослях тамариска, «по-

78 *Серапион*. С. 119.
79 См. например: *Арсений Суханов*. С. 78.
80 *Серапион*. С. 119.
81 Там же.
82 Там же. С. 120.
83 *Григорович-Барский В*. 1885. С. 374.

неже днем ходят семо и овамо Арапи», не упускавшие доходный промысел – поймать незаконно пришедшего к реке паломника и сдать его иерусалимскому судье, который налагал штраф в 50 талеров на то исповедание, к которому принадлежал нарушитель[84].

Центральным событием паломничества было празднование Пасхи. В пятницу Страстной недели янычары впускали паломников в храм Гроба Господня, проверяя при этом листки об уплате пошлины за путешествие к Иордану («а которые не уплатили, тех с боем далече прогоняли»)[85]. При этом присутствовали мутасаллим, янычарский ага и вся верхушка иерусалимской администрации, сидевшие рядом в тени под натянутым тентом. Игнатий Деншин утверждает, что в Великий пяток паша еще раз собирал каффары с паломников, по 2 червонных: «в тот день бывает у султана великий сбор, ибо многие тысячи христиан всяких вер собираются на поклонение»[86].

Паломники и иерусалимские христиане находились в храме со Страстной Пятницы до Светлого Воскресенья. Мы не будем здесь описывать иерусалимские пасхальные богослужения и, в частности, обряд нисхождения Благодатного огня в Страстную Субботу – все это подробнейшим образом отражено в многовековой паломнической литературе, в том числе и русской, от игумена Даниила и доныне.

Варлаам писал, что после Пасхи паломники совершали прощальное путешествие к Иордану[87]. В понедельник Фоминой недели глашатаи с хоругвями ходили по улицам, предупреждая о выступлении в Яффу на следующий день. Опять толпы арабов с верховыми животными осаждали паломников, «а кто не хотел пеш идти, тех нещадно били... и силой на свой скот, своего ради добытку, сажали»[88]. Иерусалимские жители стояли вдоль дороги, провожая паломников, архиереи давали благословение. За городом ага начинал выстраивать караван, собирал пошлину по 3 талера[89].

Сам обратный переход проходил по-разному: для Григоровича-Барского, например, он оказался на редкость удачным и безопасным, по сравнению с первым разом, «понеже бысть с нами знаменитый паша со множеством воев провожаяй нас»[90]. С другой стороны, в периоды смут и безвластия в Иерусалиме охранять передвижение паломников было некому. Так, в один из сезонов

84 *Григорович-Барский В.* 1885. С. 377.
85 *Серапион*. С. 121. Впрочем, из множества других свидетельств (см. ниже) явствует, что к Иордану ходила лишь небольшая часть собравшихся в Иерусалиме паломников.
86 *Игнатий*. С. 21.
87 *Варлаам*. С. 69.
88 *Серапион*. С. 124.
89 Там же. С. 124–125.
90 *Григорович-Барский В.* 1800. С. 238.

в начале XIX в. племя Абу-Гош перекрыло паломникам обратную дорогу на Яффу, требуя от христианского и иудейского духовенства в Иерусалиме содействия в освобождении своего сородича, схваченного аккским пашей Джаззаром[91]. В апреле 1805 г. бывший градоначальник, изгнанный иерусалимцами и добивавшийся своего возвращения, также перекрыл путь на Яффу, что вызвало беспорядки среди паломников в Иерусалиме, винивших во всем патриаршего наместника и драгомана[92].

В завершение темы паломничества стоит привести данные о численности богомольцев, приходивших в Св. землю в первые три века османского владычества. В нашем распоряжении имеются две группы источников: османская финансовая отчетность и свидетельства паломников. О. Пери обработал османские документы о сборах с паломников за 23 года, приходящиеся на промежуток 1565–1673 гг. Наиболее полно представлены данные за конец XVI в.; сведения о потоке богомольцев XVII в. сохранились крайне отрывочно. Первое, что бросается в глаза – это резкие и непонятные колебания численности паломников. Количество пилигримов, приходивших в Палестину в 2–3 следующих друг за другом года, могло изменяться в разы, если не на порядок. Среднее арифметическое числа «хаджиев», предлагаемое О. Пери, составляет 585 чел. в год с отклонениями около 370 чел. в ту или другую сторону. При этом в 1580/1, 1586/7, 1663/4 г. число паломников достигало 1200–1300 чел., а в 1567/8 или 1583/4 не превышало 80[93].

При сопоставлении этих данных с сообщениями самих паломников, складывается впечатление, что цифры османских реестров занижены в 3–4 раза. Один из западных авторов писал, что в 1609 г. на Пасху собралось 6 тыс. восточных христиан и 80 латинян[94]. Василий Гагара в 1636 г. ходил на Иордан с 1700 паломников всех исповеданий, Иона в 1651 г. – с полутора тысячами[95]. По подсчетам О. Пери, кстати сказать, в 1650/1 г. численность паломников должна была составлять 135 человек[96]. При этом далеко не все паломники могли позволить себе путешествие к Иордану. Из упомянутых в 1609 г. шести тысяч человек к Иордану ходили 4 тыс.[97] И. Вишенский (1709 г.) ходил на Иордан с 2 тыс. богомольцев, а на Пасху того года в храме Св. Гроба находилось свыше 10 тыс. чел., включая, правда, османских солдат, поддерживавших порядок[98].

91 *Максим Симский.* С. 99.
92 Там же. С. 102–104.
93 *Peri O.* P. 179.
94 *Николаев Б.* Западные паломничества. С. 404.
95 *Гагара В.* С. 31; Иона. С. 19.
96 *Peri O.* P. 179.
97 *Николаев Б.* Западные паломничества. С. 404.
98 *Вишенский И.* С. 95, 98. В тот год на поклонение в Иерусалим одних коптов пришло

Точно также, Мелетий в 1794 г. ходил к Иордану с 2 тыс. паломников, а всего в Иерусалиме в это время собралось 5 тыс. «поклонников», включая окрестных арабов[99].

Возвращаясь к вопросу общей численности «хаджиев», назовем еще несколько цифр. В. Григорович-Барский шел из Яффы в Иерусалим в 1726 г. с полуторатысячным караваном странников, а возвращался на следующий год с тремя тысячами греков, католиков, армян, коптов и др.[100] В данном случае не учитываются паломники, приходившие северным маршрутом. К.Ф. Вольней в 1784 г. зафиксировал в Иерусалиме 2 тыс. паломников[101].

Динамика паломничества зависела от политической обстановки в Восточном Средиземноморье. Войны и потрясения, естественно, ограничивали движение паломников. Так было в разгар смут на рубеже XVI–XVII вв., потом – век спустя, в эпоху войны османов со «Священной лигой». Та же ситуация сложилась во время Греческого восстания 1820-х и русско-турецкой войны 1828–1829 гг., когда полностью прекратилось посещение Св. земли православными с Балкан; на 3–5 тыс. армянских богомольцев приходилось 250–300 греков из Египта и Анатолии[102]. Беспрепятственное движение паломников возобновилось только в 1830-е гг., когда на Пасху в Иерусалиме собиралось до 10 тыс. чел.[103]

Похоже, многие иностранные авторы не воспринимали в качестве паломников сиро-палестинских арабов-христиан. Большинство их приходило в Иерусалим только на празднование Пасхи. Поэтому цифра полторы-две тысячи паломников, достаточно стабильно фигурирующая в источниках XVII–XVIII вв., удваивалась или утраивалась к Страстной неделе.

Как объяснить десятикратное различие между количеством «хаджиев» XVI века, фигурирующим в османских документах, и числом «поклонников» XVII–XVIII вв., засвидетельствованным путешественниками? Архивные материалы о налоговых поступлениях с Яффского порта (где особой статьей выделяются сборы с паломников) свидетельствуют о значительном увеличении потока богомольцев на протяжении веков: от 40 чел. в год в конце XVI в. до 350 в 1698 г. и едва ли не в 5 раз больше в XVIII в.[104] Тем не менее даже с учетом этой тенденции, похоже, что османская налоговая документация была не вполне адекватна, возможно, по причине коррупции чиновников. Предпочтение следует отдавать свидетельствам паломников, которые приводят цифры

900 человек во главе со своим патриархом.

99 *Мелетий.* С. 180, 308.

100 *Григорович-Барский В.* 1800. С. 238; *Григорович-Барский В.* 1885. С. 305.

101 *Вольней Ф.-К.* С. 423.

102 *Неофит Кипрский.* Двадцатилетие. С. 154, 158, 162.

103 *Неофит Кипрский.* Рассказ. С. 67.

104 *Peri O.* P. 169–170.

от приблизительно 2 тыс. богомольцев, приезжавших в Палестину издалека и проводивших там по полгода, до 5–10 тыс., собиравшихся непосредственно к празднованию Пасхи.

Румынские земли и Православный Восток

Как уже говорилось, еще более важным, чем паломничество, источником доходов Иерусалимской церкви были имения, пожалованные Св. Гробу господарями Молдавии и Валахии (так называемые «приклоненные имущества»). Этот сюжет, впрочем, относится больше к балканской, чем к ближневосточной истории, и для детального его рассмотрения необходимо обращение к румынской историографии[105]. Мы дадим здесь лишь беглый очерк левантийско-румынских связей османской эпохи.

Финансовая поддержка Православного Востока господарями Дунайских княжеств началась в конце XV в. и резко увеличилась, когда и Ближний Восток и Молдо-Валахия оказались в составе Османской империи[106]. В XVI в. иерусалимские патриархи греческого происхождения почасту бывали в Стамбуле, на Балканах и, несомненно, получали милостыню от молдо-валашских владетелей. Про патриарха Софрония прямо говорилось, что он ездил за денежной помощью даже до Молдавии[107]. Масштаб дарений святогробскому духовенству, несомненно, должен был возрастать в правление господарей фанариотского происхождения. Не имея возможности использовать румынские источники, трудно отследить динамику земельных пожалований в отношении того, когда эта практика началась и когда достигла своего пика. Самое раннее известное нам пожертвование такого рода было сделано молдавским господарем Петром Хромым (1586–1592 гг.), который даровал палестинской лавре св. Саввы метох в Яссах[108]. Этот метох упоминают Трифон Коробейников и Арсений Суханов[109]. Из источников явствует, что монастырь, приписанный к Мар Сабе, был не единственным дарением Петра Хромого. Полвека спустя вифлеемский митрополит описывал процедуру избрания иерусалимского патриарха

105 Отошлем читателя к монографии *Iorga N.* Byzantium after Byzantium. Iasi – Ox. – Portland. 2004 и другие издания.

106 См., например, о благотворительности молдовалашских князей Синайскому монастырю в XV–XVI вв.: *Порфирий Успенский.* Второе путешествие. С. 273–279, 310–312.

107 *Муравьев А.Н.* История. Т. 2. С. 274. Известно, в частности, о пребывании Софрония в Молдавии в 1588 г. (*Малышевский И.* С. 327).

108 *Iorga N.* Histoire des Etats balcaniques jusqua 1924. P. 1925. P. 56. Автор благодарит В.Г. Ченцову за указание на эту информацию.

109 Посольская книга. С. 159; *Арсений Суханов.* С. 4.

Паисия игуменами «из вотчин св. гроба из монастырей строенья Петра воеводы и бурновского воеводы»[110]. «Монастыри строенья Петра воеводы» фигурируют во множественном числе. Вторым благотворителем Св. Гроба назван воевода Мирон Борности, построивший, в частности, в 1627 г. в Яссах монастырь Борности, подаренный им Иерусалимской церкви[111]. По имеющимся данным, всплеск палестинско-молдовалашских контактов приходится на правление патриарха Феофана (1608–1644 гг.), который вел очень активную внешнюю политику, ездил в Грузию, Москву, на Украину и, кажется, больше времени своего патриаршества провел на Балканах, чем в Св. земле. При Феофане было учреждено Святогробское подворье в Константинополе и сложилась целая сеть церквей, монастырей и имений, приписанных к Иерусалимскому патриархату в Дунайских княжествах[112].

Складывается впечатление, что из двух Дунайских княжеств Иерусалим в XVII в. более тесные отношения поддерживал именно с Молдавией. Современником патриарха Феофана был молдавский господарь греческого происхождения Василий Лупу (1634–1653 гг.), политический деятель международного масштаба и неуёмных амбиций. После каждого всплеска весьма дорогостоящей борьбы за обладание Св. местами Палестины иерусалимские архиереи ехали на поклон в Яссы и просили у Василия милостыню на покрытие своих расходов. Как писал А.Н. Муравьев: «немногие из Императоров Восточных оказали столько услуг Св. Гробу, сколь сей благочестивый воевода Молдавский»[113]. Это перед ним патриарх Феофан разыграл описанный в хрониках спектакль, внезапно появившись во дворце господаря с петлей на шее и подавая Василию конец веревки со словами: «Удави меня, дитя мое, а то меня удавят турки-кредиторы»[114]. Все долги патриархии были тут же выплачены господарем. В свою очередь, Василий, влиятельный политик, очень многое позволял себе в отношении церкви. Он возводил и свергал патриархов, решал споры между архиереями; иные его грамоты к патриархам выглядят как директивы к немедленному исполнению, содержащие недвусмысленные угрозы на случай непо-

110 *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 93.

111 *Порфирий Успенский.* Книга бытия моего. Т. 3. С. 35–36.

112 Там же. С. 296–298. Помимо Константинополя и Молдо-Валахии, в Османской империи были и другие метохи Иерусалимского патриархата. В источниках середины XVII в. упоминаются подворья в Силистрии с храмом Пресв. Богородицы («тамо живут чернцы, збирают милостыню на Гроб Господень») (*Иона.* С. 3.) и в Рашиде (Египет), где, по словам Ионы, «есть от патриарха Иерусалимского старцы, збирают милостыню с караблей на гроб Господень и закупают запас : сахар и воск и рыбу, и отпускают в Иерусалим» (Там же. С. 5). Григорович-Барский встречался в 1726 г. с иерусалимским патриархом Хрисанфом в святогробском подворье на Хиосе (*Лопарев Х.М.* Хрисанф. С. 26).

113 *Муравьев А.Н.* История. Т. 2. С. 296.

114 *Максим Симский.* С. 56.

виновения[115]. В марте 1645 г. при содействии Василия в молдавской столице прошло избрание в иерусалимские патриархи Паисия, в прошлом игумена святогробской обители Вознесения в Яссах[116].

Немалую часть своего патриаршества Паисий провел на территории Молдавии. Он жил там и в 1648 г., перед поездкой в Москву, и по возвращении из России, в 1649–1651 гг., когда не решался ехать в Стамбул, опасаясь интриг своего врага константинопольского патриарха Парфения. Парфений в конце концов был казнен турками в 1651 г. по настоянию молдавского и валашского господарей[117].

Сложившаяся в православном миллете устойчивая структура экономических связей, когда Молдавия и Валахия выступали денежными донорами Афона, Палестины, Синая и других культурно-политических центров православного мира, тяжелым бременем ложилась на молдаван и валахов. Господари, особенно фанариотского происхождения, выжимали последние соки из подданных на нужды своего клана, в том числе иерусалимских патриархов. Это стало одной из причин восстания молдаван весной 1653 г., свержения Василия и террора против местных греков. Павел Алеппский, находившийся в то время в Яссах, писал: «Греки… не выходили из своих жилищ по причине сильной вражды между ними и молдаванами, ибо архонты (сановники) Василия греки... сильно поработили молдаван и унижали их... День и ночь они принуждены были работать, чтобы платить грекам, подобно тому как мы по отношению к туркам»[118].

Однако этническое происхождение господарей не особо влияло на их связи с Православным Востоком. Молдавские правители и далее жаловали имения Св. Гробу, а иерусалимские патриархи подолгу жили в ясских монастырях.

Молдавский воевода Дука принимал участие в выборах иерусалимских патриархов Нектария (1661 г.) и Досифея (1669 г.)[119]. Нектарий жил в Яссах в

115 *Иоанникий*. С. 232–237.

116 *Максим Симский*. С. 60. Паисий в своей грамоте к русскому царю так описывал эту процедуру: «Святый архиерейский весь собор... избрали и нарекли меня, ...инокосвященника Паисия, бывшего игумена в божественной и государской обители у Вознесения Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, пребывающего в молдавской земле в Яссах, *по повелению благочестивого... государя Василия* (курсив наш. – *К.П.*), воеводы всея молдавския земли, верного друга святого великого вашего царствия... в Божественной и государской обители... от экзарха преосвященного митрополита св. митрополии Ларисы господина Григория, и тутошние молдавские земли преосвященного митрополита господина Варлаама... по повелению святейшего и вселенского патриарха господина Парфения» (*Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 117).

117 *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 121, 153, 160, 172–173; *Максим Симский*. С. 324; *Каптерев Н.Ф.* Господство греков. С. 205.

118 *Павел Алеппский*. Т. 1. С. 104.

119 *Каптерев Н.Ф.* Господство греков. С. 203, 206; *Муравьев А.Н.* История. Т. 2. С. 318, 328.

1663–1665 гг., собирая пожертвования в дунайских землях[120]. Досифей сразу же после своего избрания также направился для сбора милостыни в Дунайские княжества. Как писал из Бухареста одному из своих друзей греческий архимандрит Дионисий, будущий угро-валахийский митрополит, на масленицу 1670 г. «Господь привел в эти места... блаженнейшего иерусалимского патриарха кир Досифея, и его встретили со всеми почестями и угождением»[121]. Воевода пожертвовал Св. Гробу 5 тыс. грошей и еще столько же дали «по силе своей» митрополит, знать и монастыри. Невзирая на то, что в то время они были «очень бедны и бессильны от множества долгов и царских даней, но вновь не оставили Св. Гроб без попечения и помощи. Через десяток дней отправится отсюда и блаженнейший (патриарх Досифей. – *К.П.*) и держит путь в Яссы, и Дука воевода – большой друг Св. Гроба и его блаженства»[122].

За свое 35-летнее патриаршество Досифей лишь четыре раза посетил Иерусалим, где прожил в общей сложности около двух лет. Все остальное время он провел на Балканах и в Дунайских княжествах, если не считать еще его поездки в Грузию. Пребывание Досифея в Молдавии и Валахии многократно отмечено в источниках 1670-х – 1700-х гг., местные господари продолжали дарить ему церкви и монастыри, содействовали в получении фирманов на реконструкцию мест поклонения. Важнейшее значение имело открытие в Яссах в 1682 г. типографии Иерусалимского патриархата. Досифей лично курировал ее деятельность и издал в конце XVII – начале XVIII в. целую серию антилатинских полемических трактатов. По некоторым сведениям, католики добивались у Высокой Порты закрытия этой типографии, но тщетно[123]. То, что получилось у иезуитов в 1620-е гг. в Константинополе, когда была уничтожена первая греческая типография Кирилла Лукариса, оказалось невозможно повторить в Молдавии.

В Дунайских княжествах в 1690-х гг. началась церковная карьера Хрисанфа, племянника Досифея. Туда он возвращался после своих поездок в Москву и обучения в Западной Европе. Избрание Хрисанфа в сан иерусалимского патриарха в 1707 г. прошло, опять же, при участии молдавского господаря. Известны примеры тесного политического взаимодействия патриарха и валашского господаря Константина Бранкована. Предпочтение, которое оказывал Хрисанф игуменам святогробских монастырей Молдо-Валахии, привело, как уже говорилось, к конфликту его с палестинскими святогробцами. В Дунайских княжествах продолжалась и книгоиздательская деятельность Иерусалимского

120 *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 187, сл.
121 *Фонкич Б.Л.* Письмо Дионисия Ивирита. С. 227.
122 Там же. С. 227–229.
123 *Померанцев И.* Досифей. С. 18–20, 23–26.

патриархата, так, например, в 1715 г. в Бухаресте Хрисанф издал «Историю» Досифея Нотары[124].

Источники по истории иерусалимских патриархов после первой трети XVIII в. резко сокращаются в объеме. Соответственно, куда меньше известно о палестинско-румынских контактах этого времени. Хотя логично предположить, что они должны были только окрепнуть, потому что патриархи теперь жили не в Иерусалиме, а в Константинополе, достаточно близко к Яссам и Бухаресту. Сохранились отрывочные упоминания о посещении Дунайских княжеств патриархами. Например, именно там застало патриарха Ефрема начало русско-турецкой войны 1768–1774 гг., после чего он спешно выехал в Стамбул, опасаясь репрессий против православных вблизи театра военных действий. Сообщается также о поездке в Молдо-Валахию за милостыней патриарха Авраамия (1775–1787 гг.)[125].

К 1840-м гг. Св. Гробу принадлежало в Дунайских княжествах 24 монастыря и скита с земельными угодьями (15 в Молдавии и 9 в Валахии)[126].

С какого-то момента румынская аристократия начала тяготиться своим бременем «донора» Православного Востока и задумываться о возвращении себе разросшихся святогробских, афонских и синайских имений, составлявших в начале XIX в. едва ли не пятую часть обрабатываемых земель в Дунайских княжествах[127]. В конечном итоге святогробское присутствие в Румынии закончилось конфискацией «приклоненных имуществ» в 1863 г., однако эти события относятся уже к другой исторической эпохе.

Арабская Антиохийская церковь, стоявшая несколько особняком в грекоцентричном православном миллете и не обладавшая знаменитыми местами поклонения, была не так тесно связана с Дунайскими княжествами. Если не считать Иоакима Дау, проезжавщего в 1580-х гг. через румынские земли по дороге в Москву и обратно, первый антиохийский патриарх появился здесь только в начале 1620-х гг. Это был Кирилл Даббас, направленный своим покровителем Кириллом Лукарисом в Молдо-Валахию для сбора денежных пожертвований, столь необходимых в противоборстве с сирийскими противниками Даббаса[128]. Патриарх Макарий в 1650-х гг. пробыл на Дунае в общей сложности более трех лет, был близок с несколькими сменявшими друг друга господарями Валахии и Молдавии. Познакомившись воочию с огромными земельными владениями Иерусалимского патриархата в этих странах, Макарий стал строить планы по-

124 *ЛопаревХ.М.* Хрисанф. С. 21–27; *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 376; *Соколов И.И.* Святогробское бр-во. С. 21–22; *Померанцев И.* Досифей. С. 27.

125 *Максим Симский.* С. 84, 85.

126 *Порфирий Успенский.* Книга бытия моего. Т. 3. С. 29.

127 Там же. С. 45.

128 *Михаил Брейк.* С. 434.

лучения одного из дунайских монастырей во владение Антиохийской церкви[129]. Патриарх Афанасий III Даббас, почти «свой» в среде фанариотского духовенства, подобно греческим собратьям немалое время провел в румынских землях. Именно там он при поддержке валашского господаря Бранкована учредил в 1701 г. первую православную арабскую типографию[130]. Когда во главе Антиохийского патриархата встали греки, связи православной Сирии и Дунайских княжеств значительно окрепли. Патриарх Сильвестр, случалось, по 10 лет не появлялся в Дамаске, объезжая балканские и дунайские земли для сбора милостыни. В 1740-х гг. Сильвестр возобновил в Яссах книгопечатание на арабском языке. Местные владетели пожаловали Антиохийскому престолу имения и монастыри св. Спиридона в Бухаресте и св. Николая Папауц в Молдавии[131].

В роли финансового донора ближневосточного православия выступали не только Дунайские княжества, но периодически и другие районы компактного расселения христиан в пределах Константинопольского патриархата. Особенно часто к помощи балканских единоверцев прибегали иерусалимские патриархи, обремененные дорогостоящей борьбой за удержание Св. мест Палестины. В критических ситуациях, когда требовалось щедро оплатить благосклонность османских властей к святогробцам, константинопольские патриархи и верхушка фанариотов облагали паству специальным налогом, как то сделал Кирилл Лукарис в 1633 г. или Иоанникий в 1653 г.[132] Реже подобная помощь оказывалась Антиохийскому престолу, боровшемуся в XVIII в. с католической экспансией[133]. Так, константинопольский патриарх Неофит писал малоазийским митрополитам в 1736 г., что впавший в тяжкие долги антиохийский патриарх Сильвестр направляется в их епархии «прежде всего для того, чтобы благословить, помолиться и освятить всех вас... а затем, чтобы с отеческим дерзновением попросить у вас подобающей помощи по соответствию силы и зажиточности каждого из вас»[134].

Иногда денежная поддержка поступала в противоположном направлении – из Сирии в Константинополь. Похоже, эта практика утвердилась с XVIII в., после эллинизации Антиохийского патриархата и тесного сближения его с греческим миром. Известно, например, послание от 1735 г. константинопольского

129 *Павел Алеппский*. Т. 5. С. 58.

130 *Порфирий Успенский*. Восток Христианский. Сирия. С. 112; *Walbiner C.* Pioneers of Book-Printing. P. 11; *Шейхо Л.* Тарих фанн ат-тиба`а. С. 356. См. о деятельности типографии в гл. X.

131 *Порфирий Успенский*. Книга бытия моего. Т. 3. С. 413; *Михаил Брейк*. С. 451, 452; БЦЛ. С. 49, 52; *Михаил Брейк*. Тарих аш-Шам. С. 27, 42.

132 Борьба православных и латинян из-за обладания Св. местами. С. 188; Патриаршие документы. С. 292–297.

133 Патриаршие документы. С. 298–301.

134 Там же. С. 300.

патриарха сирийским единоверцам, где он жалуется на нужду и долги и просит о помощи, отмечая, что ранее в Антиохийскую церковь не направлялись экзархи для сбора милостыни[135]. Судя по летописи Михаила Брейка, в середине XVIII в. сборщики пожертвований довольно часто приезжали из Константинополя в Дамаск. Хронист рассказывает даже про некоего афериста, выдававшего себя за митрополита из Румелии и успевшего собрать немалые дары якобы на нужды Константинопольского патриархата, но потом разоблаченного[136].

Внутриимперские связи православных народов были важны и с культурной точки зрения. В этих контактах «культуртрегерскую» роль играли опять же Балканские земли. Первые попытки наладить книгопечатание для нужд ближневосточного православия были предприняты, как уже отмечалось, именно на территории Дунайских княжеств, где православное духовенство чувствовало себя намного комфортнее, чем в Сирии и Палестине. С Балкан приходили в Сирию художники и архитекторы. Опытные мастера и строительные материалы для восстановления храма Св. Гроба в 1809 г. подбирались именно в Константинополе, а потом морем отправлялись в Палестину[137]. То есть в рамках рум миллети сформировалась сложная система политических, экономических, культурных и религиозных центров, тесно взаимодействующих между собой без особых помех со стороны османской власти.

Это наглядно проявлялось, в частности, в проведении главами православных церквей империи совместных соборов, где решались различные канонические и богословские вопросы.

Общевосточные соборы

Первый из этих общевосточных соборов состоялся почти сразу после включения Сирии и Египта в состав Османской империи. В 1523 г. константинопольский патриарх, впервые за долгие века, совершил паломничество в Палестину, где встретился со своими ближневосточными собратьями – иерусалимским и александрийским патриархами. В это время в Константинопольской церкви произошла очередная смута, и уехавший к Св. местам патриарх Иеремия I был низложен митрополитом созопольским Иоанникием, захватившим патриарший престол. Тогда собравшиеся в Иерусалиме патриархи, в свою очередь, объявили о низложении Иоанникия, и он при активном участии стамбульских христиан был отрешен от власти[138].

135 Там же. С. 302–310.
136 *Михаил Брейк*. Тарих аш-Шам. С. 39, 43.
137 *Прокопий Назианзин*. С. 202.
138 *Максим Симский*. С. 41–42; *Малышевский И.* С. 14; *Runciman S.* The Great Church in Captivity. P. 199.

Нередко ближневосточные патриархи, для придания веса своим решениям, старались заручиться поддержкой соседних поместных церквей. Как уже упоминалось, антиохийский патриарх Иоаким ибн Джума, после того как установил в 1573 г. порядок заключения брака для христиан, получил от остальных восточных патриархов грамоты с подтверждением своих законоположений и с угрозами отлучения для нарушителей[139].

В некоторых случаях интронизация патриархов проходила при участии предстоятелей соседних престолов. Так, на рукоположении иерусалимского патриарха Феофана в 1608 г. присутствовали тогдашние александрийский и антиохийский патриархи, прибывшие на богомолье в Иерусалим[140].

Александрийские и иерусалимские патриархи начиная со второй половины XVI в. часто посещали Стамбул и подолгу там жили. В такие периоды они принимали участие в местных церковных делах, поместных соборах, а то и председательствовали на них, как иерусалимский патриарх Герман при избрании в 1545 г. преемника константинопольского патриарха Иеремии I.

Один из крупнейших общевосточных соборов был проведен в Стамбуле в феврале 1593 г. по инициативе александрийского патриарха Мелетия Пигаса. На нем присутствовали константинопольский патриарх Иеремия II и иерусалимский патриарх Софроний, а Антиохийскую церковь представлял тот же Мелетий. Собор принял целый ряд постановлений по «очищению нравов» духовенства, касавшихся упорядочения быта монахов, запрета клирикам занимать светские должности и вмешиваться в мирские дела, запрета симонии, осуждения роскоши в среде архиереев. Наряду с этим, собор подтвердил принятое ранее, в 1583 г., решение константинопольского клира об отвержении григорианского календаря, введенного в католической церкви[141].

На поместных соборах часто рассматривались богословские вопросы, проблемы взаимоотношений с западными исповеданиями. Православный Восток в конце XVI–XVII в. стал ареной борьбы за влияние между католическим и протестантским мирами.

Весь XVII в. греческую церковь сотрясали споры вокруг идейного наследия патриарха Кирилла Лукариса (1572–1637). Этот выдающийся церковный деятель и писатель серьезно увлекался кальвинизмом и мечтал реформировать православную церковь в протестантском духе[142]. В кругу его учеников и сподвижников сложилось течение протестантски ориентированных богословов и писателей. Их оппоненты отстаивали православное вероучение, опираясь на

139 *Павел Алеппский*. Т. 5. С. 188; *Михаил Брейк*. С. 426.

140 *Максим Симский*. С. 45.

141 *Малышевский И*. С. 341–355.

142 О биографии и взглядах Кирилла Лукариса см.: *Лебедев А.П.* История. С. 633–673; *Runciman S*. The Great Church in Captivity. P. 259–288.

творения св. отцов и разрозненные элементы латинской схоластики. Догматическое сочинение Кирилла Лукариса «Исповедание веры» было осуждено при участии ближневосточного духовенства на соборах в Константинополе и Яссах в 1638, 1641 и 1642 гг. (авторство Лукариса, впрочем, официально не признавалось). В противовес этому документу киевский митрополит Петр Могила сформулировал православное исповедание веры, принятое восточной церковью[143]. В начале 1670-х гг. произошел очередной всплеск интереса к протестантской тематике. Западные дипломаты в Османской империи, особенно французские, официально запрашивали глав восточнохристианских церквей об их отношении к протестантскому учению и, в частности, к трактовке в нем таинства Евхаристии. Иерусалимский патриарх Досифей написал по этому поводу сочинение в обличение кальвинизма, и даже Антиохийский патриархат, далекий от тех страстей, что бушевали в греческой церкви вокруг протестантизма, направил во Францию свое изложение догматических и канонических принципов православия[144].

В марте 1672 г. патриарх Досифей созвал в Вифлееме представительный собор, еще раз выступивший с осуждением кальвинизма и отрицанием всякой близости между ним и православием. Досифей очень критически относился к личности Лукариса, но из политических соображений не признавал его авторства скандального «Исповедания». Иерусалимский патриарх составил собственный вариант изложения основ православного вероучения, получивший известность под его именем[145].

Православные патриархи, обеспокоенные расширением католической экспансии в Восточном Средиземноморье, выступали с совместными обличениями католического вероучения, в частности на соборе в Константинополе в 1722 г., где присутствовали вселенский патриарх Иеремия III, иерусалимский Хрисанф и антиохийский Афанасий[146].

В контексте проблемы отношения к католичеству на Православном Востоке периодически обсуждался вопрос о вторичном крещении католиков и армян, принимаемых в лоно православия. Один из всплесков этой дискуссии пришелся на 50-е гг. XVIII в., когда константинопольский патриарх Кирилл принял учение о непризнании инославных обрядов крещения и выслал из столицы несогласных с ним архиереев. Иерусалимский и александрийский патриархи поддержали воззрение об истинности только православного обряда крещения,

143 *Померанцев И.* Досифей. С. 9–12; *Runciman S.* The Great Church in Captivity. P. 286–287.

144 См. публикацию этих документов : *Раббат А.* Ат-таваиф аш-шаркийя / аль-Машрик. 1903. С. 971–973; 1904. С. 766–773, 795–803.

145 *Померанцев И.* Досифей. С. 13–17.

146 *Лопарев Х.М.* Хрисанф. С. 26; *Соколов И.И.* Церковные события. С. 340–342 (в статье энциклика константинопольского патриарха ошибочно датирована 1700 г.).

антиохийский патриарх Сильвестр колебался и изворачивался, ему грозили бойкотом, но он так и не поставил свою подпись под присланной из Константинополя декларацией.

Обо всем этом подробно писал Михаил Брейк ад-Димашки[147], что лишний раз свидетельствует о глубоком вовлечении православного Арабского Востока во внутреннюю жизнь всего рум миллети. Брейк в своей летописи сообщает и о борьбе за Св. места в соседнем Иерусалимском патриархате, и о кадровых переменах в Александрийской или Иерусалимской церкви, и о многих других событиях, не имевших прямого отношения к жизни Дамаска[148]. О перипетиях борьбы за Св. места Палестины сообщают и другие арабские источники, например, полуграмотная приписка на полях Библии Баламандского монастыря, повествующая об «отнятии» франками у православных мест поклонения в Иерусалиме в 1688 г. с перечислением иерархов противоборствующих сторон и османских администраторов, решавших тяжбу[149]. То есть православные арабы Антиохийского патриархата ощущали себя не только сирийцами, но и членами общевосточного православного миллета.

Взаимоотношения поместных церквей

Время от времени между поместными церквями Православного Востока вспыхивали конфликты, соперничество за первенство или сферы влияния. Иерусалимский и Александрийский патриархаты еще от времен Крестовых походов унаследовали спор о границах, когда часть палестинских епархий оказалась под окормлением александрийских патриархов. Александрийский первосвятитель Иоаким (1486/7–1565/7 гг.), в прошлом – синайский монах, имел тесные связи с синайским монастырем св. Екатерины и пользовался там большим влиянием. Патриарх неоднократно пережидал на Синае периоды смут в Александрийской церкви и даже выстроил в монастыре в 1529 г. на свои средства церковь св. арх. Михаила[150]. Однако в 1530 и 1542 гг. Иоаким Александрийский под давлением иерусалимского и константинопольского патриархов заявлял о признании прав Иерусалима на Газу, Синай, Керак и другие пограничные епархии[151]. Тем не менее соперничество двух патриархов за обладание богатым и знаменитым монастырем св. Екатерины продолжалось еще несколько десятилетий. После вынужденного отказа александрийского патриарха от претензий на монастырь, иерусалимский патриарх в 1540 г. восстановил на Синае епископскую кафедру,

147 *Михаил Брейк*. Тарих аш-Шам. С. 50–55.
148 Там же. С. 72, 93.
149 СПбФ АРАН. Ф. 1026. Оп. 1. № 246. Л. 27.
150 *Паисий Агиапостолит*. С. 125; *Порфирий Успенский*. Второе путешествие. С. 249.
151 Патриаршие документы. С. 314–316.

чтобы еще более ограничить возможности Иоакима вмешиваться в дела обители. Однако в 1557 г. Иоаким, воспользовавшись недостойным поведением епископа, настоял на соборном решении об упразднении поста синайского архиерея и снова стал выступать в роли покровителя монастыря. Известны, впрочем, упоминания в источниках о синайских епископах 1560-х и 1573 гг. Окончательно вопрос о Синайской епископии был решен в Константинополе на соборе 1575 г. Собор узаконил статус епископа горы Синая, избираемого монахами св. Екатерины и утверждаемого иерусалимским патриархом[152].

С включением в 1570 г. Кипра, ранее принадлежавшего Венеции, в состав Османской империи, на острове была в полном объеме восстановлена православная иерархия. Однако вскоре в ее среде начались смуты, борьба за архиепископский престол, что дало повод для вмешательства соседних патриархов. В 1590-х гг. Мелетий Пигас, патриарх александрийский и местоблюститель константинопольского престола, добился низложения кипрского архиепископа Афанасия, обвиненного в различных злоупотреблениях. В конфликт, однако, вмешался антиохийский патриарх Иоаким ибн Зияде, стремившийся вернуть Кипрскую церковь под юрисдикцию Антиохийского престола. Иоаким восстановил в сане Афанасия, и смута вспыхнула с новой силой. Отношения двух патриархов достигли критической точки в сентябре 1599 г., когда Мелетий в письме угрожал Иоакиму: «Беги от сих чуждых дел, дабы... завтра... не подвергнуться опасности и за свою собственную степень»[153].

Конфликт Мелетия и Иоакима усугубляла и проблема Синайского монастыря св. Екатерины. Монастырь, весьма почитаемый в христианском мире, получавший отовсюду щедрую милостыню, и, в силу этого, богатый и независимый в своих действиях, стремился к реальной автокефалии. Когда Мелетий Пигас пытался в 1592 г. провести на епископский престол Синая своего приверженца Паисия[154], монахи отвергли его вмешательство и избрали настоятелем некоего Лаврентия (1593–1617 гг.). Мелетий был резко против этой кандидатуры, и Лаврентий принял посвящение даже не от иерусалимского патриарха, а от двух епископов Антиохийского престола – в этом лишний раз выразилось стремление синаитов к автокефальности. Мелетий добивался низложения синайского епископа, указывая на неканоничность его поставления (от двух, а не трех епископов) и обвиняя его в сношениях с Римом. Антиохийский патриарх Иоаким, со своей стороны, поддержал Лаврентия то ли из честолюбия, то ли не желая ссориться со своими могущественными епископа-

152 *Малышевский И.* С. 174–181, 189–192; Патриаршие документы. С. 316–323.
153 Патриаршие документы. С. 283–288; см. также: *Малышевский И.* С. 444–446.
154 Будущий митрополит родосский (1597–1603 гг.) и автор стихотворного «Описания св. горы Синайской».

ми. Как гневно писал ему в 1599 г. Мелетий Пигас, «ты поехал в Иерусалим, ввел в искушение бедного (патриарха) иерусалимского кир Софрония и составил новый закон с пятью-шестью душами, не знаю какими попами, двумя дьяконами, нотарием и пономарем; называя их собором, ты составил законы вопреки закону отцов и стольких соборов, которые осуждают... рукоположение от двоих»[155]. В конечном итоге Мелетию удалось привлечь восточных патриархов на свою сторону и заставить Лаврентия принести покаяние, после чего он в 1600 г. был вторично рукоположен на синайскую кафедру, на сей раз с соблюдением всех канонов[156].

В начале XVII в. обозначился еще один конфликт, связанный с монастырем св. Екатерины. На своем подворье Джувайния в Каире синаиты открыли церковь и вели богослужение, привлекая прихожан и лишая последних доходов проживавшего по соседству александрийского патриарха Кирилла Лукариса. Патриарх пытался прекратить богослужение синаитов в своем диоцезе, апеллировал к другим предстоятелям поместных церквей[157]. С вступлением Кирилла на константинопольскую кафедру синаиты предпочли прекратить борьбу и примириться, однако в правление патриарха Никифора (1639–1645 гг.), на долгое время покинувшего Египет для сбора милостыни, они возобновили богослужение на каирском подворье. Никифор и его преемник Иоанникий (1645–1657 гг.) несколько раз запрещали проведение литургии в Джувайнии и отлучали синайского епископа Иоасафа (1617–1660 гг.). Борьба шла с переменным успехом, Иоасаф сумел заручиться покровительством влиятельных лиц в православной общине империи, прежде всего – молдавского господаря Василия. Под его давлением вселенский патриарх в 1651 г. разрешил синаитам проводить богослужения в Каире. По жалобам синайских монахов патриарх Иоанникий подвергался преследованиям османских властей и в августе 1652 г. был даже арестован на несколько дней. Однако в следующем году ситуация изменилась: по решению каирского кади церковь на синайском подворье была обращена в мечеть (патриарх Иоанникий отрицал свою причастность к этому). Тогда же был свергнут господарь Василий, вслед за этим константинопольский престол прекратил поддержку Синая, и в 1654 г. Иоасаф был вынужден пойти на примирение с александрийским патриархом и отказаться от своих притязаний[158]. Русские паломники начала XVIII в. сообщали, что у обитателей синайского подворья в Каире «церкви немаш, имеют себе келию отделную вместо часовни, а службу Божию егда хотят служить,

155 Патриаршие документы. С. 285.

156 Патриаршие документы. С. 273–277, 283–292; *Паисий Агиапостолит*. С. IV–V, 175–176; *Малышевский И*. С. 630–640.

157 *Малышевский И*. С. 642–644; *Досифей*. История епископии горы Синая. С. 25–27, 31.

158 *Иоанникий*. С. 210–263; *Досифей*. История епископии горы Синая. С. 34–61.

идут до Рождества Пресвятой Богородицы Александрийского патриархи, а им церкви неволно строить, что была церковь, Турки на свой мечет обернули, и двор невелик»[159].

Помимо проблемы Джувайнийского подворья, претензии Синайского монастыря возрастали и в других сферах. Местные епископы отрицали подчиненность Синая Иерусалимской кафедре, надевали патриаршие облачения, подписывали свои грамоты титулом «блаженнейший», положенном только автокефальным архиереям – в целом, вели себя как полностью независимая от других патриархов поместная церковь. Самым амбициозным из епископов был Анания, возглавлявший монастырь в 1661–1671 гг., потом ушедший в отставку под давлением вселенского и иерусалимского патриархов, но продолжавший неофициально руководить всеми действиями монахов. По словам одного из врагов «второго Ария» Анании, вселенского патриарха Каллиника, «правда Божия бросила на него (Ананию. – *К.П.*), как массы града, поругания от всех, соборные проклятия, церковные епитимии... Но он, как будто созданный из камня или из меди, не устыдился, не покаялся в беззакониях своих... но как диавол остался нераскаянным»[160].

В 1680-х гг. Анания и синайский архиепископ Иоанникий попытались разыграть хитроумную политическую комбинацию, передав монастырь под покровительство русских царей и московского патриарха. Тем самым, Синай переходил бы из-под контроля Иерусалима в номинальную юрисдикцию Москвы, что вызвало взрыв негодования иерусалимского патриарха Досифея[161].

В 1690 г. Анания чуть было не переиграл своего главного противника Досифея. В отсутствие султана и великого везира в Стамбуле, синаиты подкупили каиммакама везира и договорились с ним об аресте Досифея, если тот откажется признать автокефалию Синая. Османская стража и синайские монахи вломились в Святогробское подворье в Константинополе, искали патриарха, который в последний момент успел скрыться, три дня где-то прятался, а потом ночью бежал в Эдирне, в ставку султана, где мог опереться на надежных покровителей. Упомянутый вселенский патриарх Каллиник в своих грамотах очень красочно описал «акцию» синаитов на Святогробском подворье: «И тогда вы могли бы видеть пустынников, рясоносных бесов, как они подобно кровожадным диким зверям и одичалым медведям побежали впереди людей властителей, чтобы раньше их схватить своего патриарха и предать его смерти»[162]. «И сего им не-

159 *Вишенский И.* С. 43; *Андрей Игнатьев.* С. 44.

160 *Досифей.* История епископии горы Синая. С. 111–112.

161 *Каптерев Н.Ф.* Русская благотворительность Синайской обители. С. 385–400. Подробности см. в гл. VIII.

162 *Досифей.* История епископии горы Синая. С. 107.

довольно, – продолжал Каллиник, – но они отверзают гнусные уста свои, как гробы отверстые, разрешают чревоядные языки свои и изрыгают бесчисленные оскорбления... на патриархов и архиереев»[163].

В январе 1691 г. Досифей провел в Константинополе собор, не только в очередной раз осудивший притязания синаитов на автокефалию, но и понизивший сан синайского архиепископа до епископа. Лишь в 1696 г. патриарх, при посредничестве валашского воеводы, примирился с синайским архиереем и вернул ему архиепископский сан[164].

Конфликты не меньшего накала вспыхивали между различными патриархатами в споре за первенство и влияние на Православном Востоке. При том что османы сделали константинопольского патриарха главой всего православного миллета, другие патриархи тоже стремились вести самостоятельную политику и временами существенно сужали сферу влияния Константинополя. Внутри самой Константинопольской церкви боролись за власть различные группировки, создававшиеся на земляческой, клановой или идейно-политической основе. Тут многое зависело от личных талантов и амбиций того или иного первосвятителя, а также от внутриполитической ситуации в стране. Когда в конце XVI в. Константинопольский патриархат вошел в полосу смут и упадка, подвергался османским притеснениям, на первые роли в рум миллети выдвинулись александрийские патриархи. И Мелетий Пигас (1590–1601 гг.), и Кирилл Лукарис (1601–1620 гг.) стремились наполнить реальным содержанием титул «вселенского судии», прилагавшийся к их престолу. Они активно вмешивались в дела всех соседних церквей, охотно возглавляли церемонии интронизации новых патриархов, в своих посланиях наставляли их, иной раз весьма начальственным тоном. С переходом Кирилла Лукариса на константинопольский престол, туда же перемещается «центр силы» православного миллета. Но при том что Лукарис, несомненно, был самым ярким и влиятельным церковным лидером первой трети XVII в., его авторитет был отнюдь не безграничен. Иерусалимский патриарх Феофан представлял самостоятельный центр силы. Вмешательство Лукариса в антиохийскую церковную смуту 1619–1627 гг., противоборство Кирилла Даббаса и Игнатия Атийи[165], завершилось неудачно для тех, на кого поставил константинопольский патриарх. Лукарису оставалось только игнорировать неугодного ему патриарха, утвердившегося на антиохийском престоле[166].

163 *Досифей*. История епископии горы Синая. С. 107.

164 Там же. С. 122–130; Патриаршие документы. С. 427; *Каптерев Н.Ф.* Русская благотворительность Синайской обители. С. 398, 401; *Воронов А.* Синайское дело. С. 392.

165 См. гл. IV.

166 *Малышевский И.* С. 666–672; Патриаршие документы. С. 264–292; *Каптерев Н.Ф.* Господство греков. С. 205. *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 228.

Долгие годы тянулась вражда константинопольского патриарха Парфения II (1644–1651 гг., с перерывами) и иерусалимского Паисия (1645–1660 гг.), претендовавшего на роль духовно-политического лидера православных империи. Парфений писал доносы на Паисия великому везиру, московскому царю и молдо-валашским господарям. Не случайно Паисий, вернувшись в 1649 г. из поездки в Москву, несколько лет провел в Дунайских княжествах, опасаясь появляться в Стамбуле из-за интриг вселенского патриарха. Это противоборство закончилась в 1651 г., когда Парфений был, как уже говорилось, удавлен турками по проискам молдо-валашских господарей[167]. Казнь патриарха произвела тяжелое впечатление на христианское население империи, что нашло отражение даже в русских источниках[168].

Иерусалимский патриарх Досифей (1669–1707 гг.) еще более нетерпимо относился к любому вторжению константинопольского престола в делах поместных церквей, даже в том случае, если позиция вселенского патриарха совпадала с собственной позицией Досифея[169].

В XVIII в. влияние Константинополя в жизни Православного Востока заметно возрастает. Иерусалимские патриархи почти безвыездно жили в столице империи и не очень отделяли себя от окружения вселенского патриарха. Антиохийская церковь была ослаблена католическим натиском и жизненно заинтересована в поддержке Фанара, тем более что все антиохийские патриархи после 1724 г. были греками, теснее связанными с греческим миром, чем со своей арабской паствой.

Греки vs. арабы в Антиохийской церкви XVI–XVII вв.

Соотношение арабского и греческого элементов в Антиохийском патриархате представляется вопросом, чрезвычайно важным для понимания природы ближневосточного христианства. К сожалению, эта тема в зарубежной историографии часто толкуется превратно. Где-то в конце XIX в. сложился миф о перманентном и тотальном греческом засилье в Антиохийской

167 *Каптерев Н.Ф.* Господство греков. С. 205; *Ченцова В.Г.* Икона Иверской Богоматери. С. 83, 211–215.

168 Арсений Суханов сообщал со слов своего стамбульского информатора архимандрита Амфилохия: «А патриарх Парфений был человек добрый и умный... почитали его не только христиане, но и турки. И ныне все по нем тужат чины, греки, жиды, армяне и басурмане; то де сделали (то есть организовали убийство патриарха. – *К.П.*) немногие люди» (*Арсений Суханов*. С. 15). Так же с осуждением писал в Москву о том, как «уморили» патриарха, и назаретский митрополит Гавриил, один из приближенных Паисия (РГАДА. Ф. 52/4. № 42). О греческих церковно-политических группировках см. также в гл. VIII.

169 *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 228.

церкви, которое, как считалось, стало одной из причин отпадения в унию значительного числа православных арабов. Идея эта, изначально сформулированная католическими авторами, была подхвачена и православными арабами, боровшимися в тот момент против своих греческих патриархов за арабизацию церкви. В XX в. ту же мысль о подавляющей греческой гегемонии в Антиохийской церкви османской эпохи повторяли многие западные и арабские историки[170]. Только в недавнее время в европейской науке этот стереотип был пересмотрен[171].

Попробуем определить, насколько серьезным было греческое влияние в Антиохийской церкви. По имеющимся данным, первое радикальное вмешательство греков в антиохийские дела произошло при патриархе Дорофее III (1541–1543 гг.). Дорофей, довольно загадочная личность, начал свое правление с беспрецедентной попытки унии с маронитской церковью. Он предложил маронитскому патриарху вступить в молитвенное общение и допустить смешанные браки между двумя общинами, при сохранении в неприкосновенности вероучения каждой из них[172]. В XVI в. подобные «экуменические» проекты на Арабском Востоке были возможны в силу обоюдного – у православных и маронитов – упадка богословских знаний и недопонимания догматических расхождений между двумя церквями.

Арабские хронисты сообщают, что вскоре Дорофей был низложен за антиканонические поступки соборным решением остальных восточных патриархов – Иеремии I Константинопольского, Иоакима Александрийского и Германа, собравшихся в Иерусалиме. Ж. Насралла и, вслед за ним, Р. Хаддад, видят здесь антилатинские настроения греческих патриархов и, возможно, опасения османов, помнивших о формальной унии маронитов с Римом[173]. Впрочем, для таких

170 Р. Хаддад пишет, что за двести лет до 1724 г. в Антиохийской церкви едва ли нашлось бы хоть одно патриаршее правление, свободное от некомпетентного вмешательства константинопольских греков (*Haddad R.* Syrian Christians. P. 26). М.А. Бахит, описывая Дамаск XVI в., сетовал, что источники не отражают взаимоотношения местного приходского духовенства и греческой церковной верхушки (*Bakhit M.* P.26). Т. Филип считал Кирилла Таноса (1724–1762 гг.) первым патриархом, избранным жителями Дамаска, а не поставленным из Константинополя. Становление униатской мелькитской общины этот автор объяснял борьбой христиан Дамаска и Халеба за автономию, освобождение от власти Фанара (*Philipp Th.* P. 18–19). В литературе встречались и более радикальные высказывания вроде того, что вся верхушка антиохийской иерархии XVII–XVIII вв. состояла из греков – А.К. Рафек (см. у *Philipp Th.* P. 18), К. Салиби (см.: *Walbiner C.* Bishops and Metropolitans… P. 585). Через посредство К. Салиби эти воззрения попали и в популярную литературу, в том числе русскоязычную, – см.: *Хасан бин Талал*. Христианство в Арабском мире. М. 2003. С. 76.

171 *Walbiner C.* Bishops and Metropolitans... P. 585–587 и др. его труды.

172 *Nasrallah J.* Chronologie. 1500–1634. P. 28.

173 *Nasrallah J.* Chronologie. 1500–1634. P. 29; *Haddad R.* Syrian Christians. P. 23.

выводов надо предварительно убедиться, что соборное низложение действительно имело место. Порфирий Успенский, например, отрицает факт собора трех патриархов в Иерусалиме в 1543 г., считая, что в арабских летописях произошло раздвоение, путаница с аналогичным иерусалимским собором 1524 г., низложившим Иоанникия Созопольского, незаконно овладевшего константинопольским престолом[174].

Почти полное совпадение повода и состава участников обоих соборов очевидно. Кроме того, Иеремия I в 1543 г. был уже довольно стар и ему не так легко было вторично отправиться в Палестину. Впрочем, эти аргументы недостаточны для того, чтобы безоговорочно принять точку зрения Порфирия Успенского. Перепроверить информацию о соборе 1543 г. по каким-либо другим источникам пока не представляется возможным. Вопрос об обстоятельствах низложения Дорофея III остается открытым.

Патриарх Иоаким Джума, вступивший на престол после Дорофея III, в западной литературе воспринимается как самый наглядный пример греческого вмешательства в дела Антиохийской церкви. Однако многое из того, что написано об Иоакиме, представляет собой, скорее, научный курьез. У К. Каралевского Иоаким Джума «раздваивается» на Иоакима III, упоминаемого в двух документах, от 1527 и 1531 гг., о привилегиях некоего монастыря на Лесбосе, и Иоакима IV, сначала антипатриарха, не позже, чем с мая 1540 г. (его подпись стоит под константинопольским синодальным актом этого времени о правах другого монастыря), а затем законного патриарха в 1543–1576 гг.[175] Все три документа были в свое время опубликованы А. Пападопуло-Керамевсом. Ж. Насралла пошел дальше, объединив двух Иоакимов в одного и предложив гипотезу о том, что Иоаким Джума еще в 1516 г., после османского завоевания Сирии, был возведен в антиохийского патриарха в Константинополе и все эти годы, до 1543 г., пребывал там как титулярный архиерей[176].

Мало того, что эта версия противоречит данным арабских источников о том, что Иоаким до вступления на патриаршество 11 лет пробыл епископом Бейрута[177]. Ни Каралевский, ни Насралла не взяли на себя труд взглянуть на сам текст трех упомянутых документов. В противном случае они бы увидели рядом с подписями константинопольского патриарха Иеремии I (1522–1546 гг.) и антиохийского Иоакима подпись александрийского патриарха Сильвестра, правившего в 1569–1590 гг. В описании опубликованных грамот прямо было сказано, что подписи антиохийского и александрийского

174 *Порфирий Успенский*. Восток Христианский. Сирия. С. 95 / ТКДА. 1875. дек.
175 *Karalevskij C.* Antioche. Col. 636–637.
176 *Nasrallah J.* Chronologie. 1500–1634. P. 32–33.
177 БЦЛ. С. 32.

первосвятителей были добавлены позже, для придания дополнительного авторитета документам[178]. Нетрудно предположить, когда это было сделано. Антиохийский патриарх Иоаким Дау в 1587 г. возвращался из Стамбула на Ближний Восток, возможно, вместе с александрийским патриархом Сильвестром, про которого известно, что он незадолго до 1588 г. перебрался из Стамбула на Родос[179]. Более чем вероятно, что оба они по пути останавливались на Лесбосе. Таким образом, «антипатриарх» Иоаким (1516–1543 гг.) остается плодом бурного воображения и излишней доверчивости двух уважаемых авторов.

Если не считать не до конца понятной истории с низложением Дорофея III, константинопольские фанариоты впервые были вовлечены во внутренний конфликт сирийских арабов только через 65 лет после османского завоевания Сирии, во время противоборства Михаила VI Саббага и Иоакима Дау[180]. Как уже говорилось, греческая поддержка мало помогла Михаилу, Дамаск бойкотировал султанские указы о признании Михаила патриархом, и он так и умер в забвении. Иоаким Дау сумел примириться с греками, довольно много времени прожил в Константинополе (в 1584–1585, 1587 гг.) и впоследствии поддерживал тесные контакты с Константинопольским престолом, например, в связи с вопросом о признании московского патриаршества. Сирийские архиереи и позже появлялись в столице. Так, неоднократно упоминается в источниках пребывание в Стамбуле в 1590-х гг. халебского митрополита Макария[181]. Патриарх Афанасий II и халебский митрополит Мелетий приезжали в Константинополь в 1610-х гг. судиться о разграничении своих полномочий[182]. Впервые антиохийский патриарх был рукоположен в Константинополе в 1619 г.[183] Но даже вовлечение вселенских патриархов в многолетний конфликт Кирилла Даббаса и Игнатия Атийи 1619–1627 гг. нельзя считать проявлением фанариотского диктата: кандидаты на патриаршество выдвигались противоборствующими арабскими фракциями, греки лишь ставили на того или другого претендента, и их поддержка значила немного, как видно на примере того же Кирилла, низложенного и убитого по приказу Фахраддина. Как мог отомстить Дамаску в такой ситуации константинопольский покровитель Кирилла Даббаса патриарх Кирилл Лукарис?

178 *Papadopoulou tou Kerameos A.* Katalogos ton en tais bibliothekais tes nesou Lesbou ellenikon heirografon // Idem. Maurokordateios bibliotheke etoi genikos perifgafikos katalogos ton en tais ana ten Anatolen bibliothekais euriskomenon ellenikon heirografon. En Konstantinoupolei, 1884. P. 7–8, 171, 172. Автор благодарит В.Г. Ченцову за посредничество в ознакомлении с указанными документами.

179 *Малышевский И.* С. 288.

180 См. гл. IV.

181 *Михаил Брейк.* С. 430; *Nasrallah J.* Chronologie. 1500–1634. P. 52.

182 *Михаил Брейк.* С. 432.

183 См. гл. IV.

Только задержав московскую милостыню, посланную через него в 1628 г. к Антиохийскому престолу[184].

Первый грек, появившийся на Антиохийской кафедре в османский период, Евфимий III ас-Сакизи (Хиосец), был возведен в патриархи по воле своего предшественника Евфимия II и с согласия арабского клира и паствы. За свое патриаршество (1635–1647 гг.) он совершил 12 епископских хиротоний, и лишь один из этих двенадцати был греком[185]. Конечно, и Евфимию ас-Сакизи был свойственен некоторый «трайбализм» – подобно патриархам-арабам, окружавшим себя земляками и родственниками, Евфимий тоже приблизил нескольких хиосцев, но в целом патриарх отстаивал в первую очередь интересы халебского землячества, чьим выдвиженцем он являлся. Арабы не испытывали неприязни ни к нему, ни к его землякам. Синкел Евфимия его племянник Неофит был в 1661 г. возведен в митрополиты Хамы патриархом Макарием аз-За‘имом[186].

Любопытный штрих – когда Макарий в 1652 г. подъезжал к Стамбулу, он, по обычаю, послал к константинопольскому патриарху грамоту с просьбой разрешить пребывание в его епархии. Как пишет Павел, константинопольский патриарх Паисий и его митрополиты «были чрезвычайно довольны, что он (Макарий. – *К.П.*), не в пример тому как поступали его предшественники, оказал им должное внимание»[187]. То есть прежние антиохийские патриархи, как можно понять из этих слов, особого почтения константинопольской кафедре не выказывали. Отношение Макария и Павла к грекам было двойственным: с одной стороны, арабы осознавали свою принадлежность к византийской традиции и отождествляли себя с греками по отношению к зарубежным православным народам (отсюда – поддержка арабским духовенством реформ Никона по унификации русских обрядов согласно греческому образцу). С другой стороны, отношение к грекам могло быть весьма критическим[188]. Однако

184 *Панченко К.А.* Россия и Антиохийский патриархат. С. 211–212.

185 *Walbiner C.* Bishops and Metropolitans. P. 586.

186 *Walbiner C.* Die Bischofs- und Metropolitensitze. P. 124.

187 *Павел Алеппский.* Т. 1. С. 14.

188 Так, Павел утверждает: «Вследствие... недостатков и пороков греков... мы решительно нигде не находили людей, им симпатизирующих» (Павел Алеппский. Т. 3. С. 132). Он говорит о ненависти к грекам в Молдавии и Валахии, неприязни к ним на Украине, «Московиты же, – пишет Павел, – принимают их только из сострадания, ради оказания им пособий. Скольких из них они послали в ссылку в Сибирь и в монастыри мрачного (северного) моря!» (Там же). Этим наказаниям греков подвергали за многочисленные, по выражению Павла, «бесстыдства, гнусности и злодеяния» – пьянство, мошенничество, взаимные конфликты и курение табака (Там же. Т. 2. С. 101). «В странах франкских, – продолжает Павел, – не могут слушать равнодушно и самого имени греков, говоря, что они, чрез свое дурное управление, потеряли свое царство и помогали туркам, когда те покорили их, против других государств. О, что это за народ! Как гнусны его поступки!» (*Павел Алеппский.* Т. 3. С. 132).

многочисленные выпады против греков, разбросанные на страницах «Путешествия Макария», были не более чем проявлениями этнофобии бытового уровня, вполне уживавшейся с преклонением перед греческой культурой и образованностью. Недаром Павел, закончив реконструкцию патриаршей резиденции в Дамаске, поместил на ее стене порфировую доску со стихотворной арабской надписью о времени постройки и потом на желтой плите продублировал текст по-гречески, «чтобы его могли читать и сыны Греции»[189]. Именно во время патриаршества Макария предпринимались масштабные усилия по ознакомлению православных арабов с греческим культурным наследием, греки часто фигурировали в окружении патриарха[190], Макарий поддерживал постоянные связи с Балканами[191], в 1654–1658 гг. подписал множество грамот к русскому царю с просьбами об оказании помощи греческим монастырям Румелии[192].

Греческое влияние в Сирии было исключительно культурным, а не церковно-политическим. Когда константинопольский патриарх в 1666 г. низложил самовольно поехавших в Москву александрийского и антиохийского патриархов[193], он назначил нового патриарха только на александрийскую кафедру, но даже не пытался возводить кого-либо на антиохийский престол, понимая, что Фанар все равно не в силах навязать свое решение арабам.

Однако очень скоро такой случай представился. Летом 1672 г. группа архиереев, собравшихся в Бейруте, оспорила избрание в патриархи Кирилла аз-За‘има, указыв на то, что оно было проведено под давлением дамасского паши и без совета с остальными восточными патриархами. Явно не имея в Сирии решающего влияния, противники Кирилла обратились за помощью к вселенскому патриарху и просили членов Константинопольского синода, чтобы «вы там избрали мужа, боящегося Бога, и сделали его нашим патриархом»[194]. Наверное, существовала предварительная договоренность между «заговорщиками» и столичными фанариотами об избрании на место Кирилла епифанийского митрополита Неофита Хиосца, которого перед

189 *Павел Алеппский*. Т. 5. С. 151.

190 Например, каллиграф Иоанн Сакулис, секретарь Макария и эконом Антиохийской церкви в 1656–1667 гг., сопровождавший его во втором путешествии в Россию (См. *Фонкич Б.Л.* Иоанн Сакулис).

191 В одной из челобитных царю (1656 г.) Макарий упоминал своего стряпчего Ивана Феодулова (имя русифицировано), который жил в Константинополе «з моими делами» (РГАДА. Ф. 52/1. 1654. Ч. 3. Л. 83), то есть выступал кем-то вроде дипломатического представителя патриарха в столице.

192 См. РГАДА. Ф. 52/2 №№ 508, 509, 512, 514, 547, 556, 561, 565, 568–570, 574, 575, 596.

193 См. гл. VIII.

194 *Соколов И.И.* Церковные события. С. 315.

этим сирийские противники Кирилла выдвинули на пост местоблюстителя. Связь между Бейрутом и Константинополем установил иерусалимский патриарх Досифей, проезжавший в разгар смуты через Сирию в столицу и, видимо, взявший с собой Неофита. Молодой антиохийский патриарх Кирилл не произвел на Досифея благоприятного впечатления, и авторитетный первосвятитель сделал все, чтобы добиться его низложения. Потом Константинопольский синод приступил к выборам нового патриарха, по традиции были названы три кандидатуры – Неофит и два греческих митрополита константинопольского диоцеза[195]. Даже если избрание Неофита было заранее согласовано с его сирийскими сторонниками, все равно Константинопольский престол впервые формально присвоил полномочия назначения антиохийского патриарха.

В ходе последовавшей за этим борьбы оба соперника – Кирилл и Неофит – поочередно ездили в Стамбул и получали султанские бераты на патриаршество, конечно, при содействии подкупленных фанариотов[196]. Как уже говорилось, Кирилл вышел из этой борьбы победителем, греческое происхождение мало помогло Неофиту. Но все обстоятельства сирийской церковной истории конца XVII в. свидетельствуют о нарастающем греческом влиянии. Претенденты на патриаршество (добавим сюда и Афанасия в 1686 г.) стремились заручиться сначала поддержкой Фанара и, соответственно, Высокой Порты. Из десяти митрополитов греческого происхождения, известных в Антиохийском патриархате XVII в., шесть были рукоположены в последние десятилетия века, в том числе четыре – Кириллом аз-За‘имом[197]. Афанасий, несмотря на свое арабское происхождение, был в значительной степени человеком греческой культуры, много лет провел в Константинополе и Дунайских княжествах, одно время даже занимал кафедру кипрского митрополита. Итого, из 16 антиохийских патриархов XVI – начала XVIII в., от Дорофея II до Афанасия III, только 8 в той или иной форме соприкасались с греческим вмешательством, обычно сами провоцируя его.

Греческая ксенократия в Дамаске

Афанасий, как считается, сам назвал своего преемника. Это был его протосинкел кипрский грек Сильвестр (патриарх в 1724–1766 гг.), с кото-

195 *Соколов И.И.* Церковные события. С. 319–322.
196 *Михаил Брейк.* С. 493–494.
197 *Walbiner C.* Bishops and Metropolitans. P. 586–587.

рого и берет свое начало греческая «ксенократия» в Антиохийской церкви[198]. Установление греческой гегемонии теснейшим образом связано с экспансией католической унии в Сирии. Фанариоты надеялись, что патриархи-греки сумеют отразить римский натиск и удержать арабов в лоне православия. В этом контексте, как отметил еще Т. Филип, парадоксально выглядит поддержка грека Сильвестра пролатински настроенной христианской общиной Халеба против филокатолика араба Кирилла Таноса, избранного в 1724 г. в Дамаске[199]. Здесь в который раз сказалось противостояние сирийских региональных центров силы, мало озабоченных доктринальными вопросами. Халебцы готовы были подчиниться Сильвестру, пока он не вторгался в их внутренние дела. Стоило патриарху вмешаться, и он был изгнан, а халебская община стала добиваться для себя автокефального статуса[200].

Сильвестр, однако, оказался востребован в Сирии той частью христиан, которая отвергала унию с Римом. При всех своих личных недостатках, он был законным патриархом, пользовавшимся поддержкой Фанара и Высокой Порты. Стремился ли патриарх-киприот насадить в Сирии греческое влияние, эллинизировать Антиохийскую церковь? В период правления в Дамаске первых четырех греческих патриархов (1724–1813 гг.) известно 24 митрополита Антиохийского престола, и большинство их принадлежит к эпохе Сильвестра. Из них 11 однозначно являются арабами, этническую принадлежность шестерых установить затруднительно. Несомненно греческое происхождение семи человек, включая двух архиереев Халеба, отошедшего в середине XVIII в. к Константинопольскому престолу. Четыре митрополита-грека – киприоты, земляки патриарха Сильвестра, в том числе его племянник Сильвестр, митрополит Латакии 1760-х гг.[201] Тимофей, митрополит Хамы, упомянутый В. Григоровичем-Барским в 1728 г., правил там, по словам этого автора, много лет, то есть скорее всего был поставлен

198 Весьма любопытно, что семейное предание сирийского клана Даббас утверждает, что Сильвестр был по материнской линии племянником прежнего патриарха; мать Сильвестра Футин приходилась родной сестрой Афанасию (*Даббас А.* Тарих ат-тиба‘а аль-арабийя. С. 41). В принципе, в этом нет ничего невозможного, православные арабы тесно контактировали с греками-киприотами, и смешанные браки между ними вполне могли иметь место. В этом случае вся традиционная схема установления греческой ксенократии в Антиохийской церкви трещит по швам: первый патриарх-грек оказывается членом влиятельного арабского клана. Впрочем, летописцы XVIII в., в отличие от арабских националистов следующего столетия, не придавали особого значения происхождению Сильвестра.

199 *Philipp Th.* P. 15.

200 См. подробности в гл. IX.

201 *Михаил Брейк.* Тарих аш-Шам. С. 87.

еще до Сильвестра[202]. Киприот Иоанникий был рукоположен в митрополиты Бейрута в 1745 г. с согласия местной паствы[203]. Даже если добавить к этим митрополитам еще нескольких киприотов-настоятелей монастырей, встреченных В. Григоровичем-Барским в конце 1720-х гг., о тотальной эллинизации Антиохийской церкви в XVIII в. говорить никак нельзя. Большинство митрополитов, в том числе такие яркие фигуры, как Софроний аль-Килизи, Макарий Садака, Афанасий аль-Хаббаз, были арабами. Сильвестр, бывало, по много лет не появлялся в Сирии, собирая пожертвования в Дунайских княжествах и передоверив все управление церковными делами своим вакилям-арабам, как, например, выходцам из Триполи Михаилу Туме, около 30 лет занимавшему пост патриаршего наместника[204], или Макарию Садаке. Сам Сильвестр знал арабский язык, много переводил на арабский с греческого и заботился о духовных нуждах своей паствы. Достаточно вспомнить его попытку возродить арабское книгопечатание.

Однако незадолго до смерти Сильвестр призвал митрополитов и попытался разыграть ту же комбинацию, что и первые греки на Иерусалимском престоле, а именно – при жизни передать архипастырскую власть своему племяннику, митрополиту Латакии. Может быть, это было стремление не столько к эллинизации Антиохийской церкви, сколько к установлению теократической династии, явления, не такого уж редкого на Христианском Востоке. Однако митрополиты, равно как и миряне, не согласились с желанием Сильвестра. Вспыхнули раздоры, митрополиты разъехались по епархиям, так и не приняв никакого решения[205]. Взаимные конфликты и непомерные амбиции архиереев и стоявших за ними региональных элит, неспособных прийти к единому мнению, и послужили главной причиной установления «ксенократии». Уровень этнического самосознания арабских митрополитов и аянов в XVIII в. не позволял им воспринять православных арабов как особый субэтнос, имеющий разные интересы с греками. К этому следует добавить ослабление сирийской православной общины в условиях католического натиска и заинтересованность ее в греческой и османской поддержке. Фанариоты же, во главе с тогдашним вселенским патриархом Самуилом, активно стремились к полному подчинению Константинополю всех поместных церквей Востока.

202 *Григорович-Барский В.* 1800. С. 335; Впрочем, по данным К. Валбинера, Тимофей, возведенный в митрополиты патриархом Кириллом, занимал престол Хамы между 1697 и 1720 гг., а в 1721 г. Афанасий поставил нового митрополита – киприота Леонтия (*Walbiner C.* Die Bischofs- und Metropolitensitze. 1665–1724. P. 63–64).

203 БЦЛ. С. 87.

204 *Михаил Брейк*. Тарих аш-Шам. С. 84–85.

205 Там же. С. 87–88.

После смерти патриарха Сильвестра в марте 1766 г. митрополиты начали переписываться по вопросу о его преемнике, и каждый предлагал себя. Соперников примирила лишь кандидатура бывшего халебского митрополита Софрония аль-Килизи. Араб по происхождению, авторитетный церковный деятель, он долгие годы прожил в Палестине и Константинополе и не был связан ни с одной из сирийских региональных элит. Софроний, однако, отказался от нелегкого бремени патриаршей власти, и Константинопольский синод во главе с тремя восточными патриархами возвел на антиохийский престол халебского митрополита грека Филимона[206].

Сам факт поставления в Константинополе патриарха-грека не вызвал в Сирии каких-либо протестов. Более того, христиане встретили его с воодушевлением, ожидая от нового патриарха улучшения положения своей общины, но быстро разочаровались в нем. Филимон, «муж малоученый и любочестивый», не сумел найти общего языка со своей паствой. Ее раздражали и непомерные денежные поборы, и нарушения патриархом правил монашеской жизни (например, употребление мяса). Вместе с вакилем Джерисом Филимон вывез украшения Сайданайского монастыря, чтобы продать их на покрытие своих расходов. Объезжая епархии, Филимон добрался до Латакии, где внезапно умер (6 июля 1767 г.). Христиане не жалели о его смерти и говорили, что это Божья кара за разграбление Сайданайской обители[207].

Как уже говорилось, в правление Филимона прошел церковный собор, определивший, в частности, что избрание патриархов должно происходить только с согласия синода архиереев. Соборные акты были подтверждены вселенским патриархом Самуилом, однако он же после смерти Филимона поторопился рукоположить нового антиохийского патриарха в Константинополе, без ведома сирийских митрополитов[208]. Пока в Сирии обсуждались кандидатуры на патриаршество (в том числе митрополиты Иоанникий Бейрутский, Парфений Триполийский (оба – греки), Макарий Садака, утверждавший, что его назначил своим преемни-

206 *Михаил Брейк*. Тарих аш-Шам. С. 91. Различные источники по-разному описывают избрание второго греческого патриарха. Бейрутская летопись утверждает, что Константинополь «после долгих затруднений» рекомендовал сирийским митрополитам, собравшимся в Дамаске, самим избрать Филимона, что и было исполнено в конце апреля 1766 г. (БЦЛ. С. 64). По нашему мнению, дамаскинец Михаил Брейк должен был иметь более полную информацию о происходящем. Из его слов следует, что Филимон не только был возведен в патриархи в Константинополе 30 апреля, но и то, что послание сирийских митрополитов и жителей Дамаска с просьбой поставить им в патриархи Софрония было отправлено только 10 июня, и после этого сирийцы были поставлены перед фактом, что патриарха для них уже избрали (*Михаил Брейк*. Тарих аш-Шам. С. 91; *Михаил Брейк* С. 455).

207 *Михаил Брейк*. Тарих аш-Шам. С. 81–82, 85–99; *Михаил Брейк*. С. 445–446; Сказание о Сирийской унии. С. 541–544.

208 *Михаил Брейк*. С. 455–457; *Михаил Брейк.* Тарих аш-Шам. С. 96–100.

ком еще покойный Сильвестр)[209], в Константинополе знакомились с завещанием Филимона, где тот писал о бедствиях Антиохийской церкви из-за католических происков и о «великом опасении, как бы не пришел какой-нибудь из арабов и не загасил бы яркий светоч православия»[210]. Вселенский патриарх Самуил, ссылаясь на волю покойного и на древнюю традицию преобладания Константинопольского престола над другими восточными патриархатами (эту идею Самуил всеми силами старался проводить в жизнь), поставил в антиохийские патриархи своего протосинкела Даниила Хиосца (6 августа 1767 г.)[211].

У Даниила тоже сложились тяжелые отношения с клиром и паствой. Он сильно подорвал свой престиж тем, что занимался ростовщическими операциями. К этому добавились всяческие притеснения христиан со стороны патриарха. Накопившееся напряжение в 1777 г. привело к открытому разрыву с ним православных Дамаска. Даниил в тот момент находился в Константинополе (возможно, сам его отъезд из Сирии был вызван конфликтом с паствой). Жители Дамаска жаловались вселенскому патриарху арабу Софронию на тиранство, сребролюбие и скупость Даниила, обставляя его возвращение в город рядом условий. В 1779 г. стороны примирились, по крайней мере внешне, «а что внутри, один только Бог знает», – скептически добавил Михаил Брейк[212]. Кстати, заметно, что далекий от дамасских страстей редактор Бейрутской летописи относился к Даниилу намного спокойнее, чем Брейк. Именно при Данииле важнейшая бейрутская кафедра перешла от грека Иоанникия к арабу Макарию, то есть, опять же, последовательной политики эллинизации в антиохийском патриархате не проводилось. Тогдашний тиро-сидонский митрополит грек Анфим ас-Сакизи (до 1793 – ок. 1813 г.) славился как переводчик на арабский греческой богословской литературы, то есть в совершенстве владел арабским языком и письменностью. Сообщая о его смерти, Бейрутская летопись добавляет: «И печалились о нем все христиане»[213]. Та же хроника называет патриарха Даниила «муж добрый», «человек кроткий и смиренный». Сообщается, что в борьбе с униатами он нажил тяжелые долги, и в 1792 г.[214] Константинопольский синод предложил ему отречься по старости и неспособности вести финансовые дела и обуздать униатов[215]. Елейный образ Даниила резко контрастирует с крайне неприязненными характеристиками патриарха в униатской хронике «Тарих хавадис аш-Шам ва Любнан»[216].

209 БЦЛ. С. 64; Сказание о Сирийской унии. С. 544.
210 *Neale J.* P. 193–194.
211 Там же.
212 *Михаил Брейк*. Тарих аш-Шам. С. 100–101, 109, 116–117, 119.
213 *Трад А*. С. 150.
214 Точнее – в декабре 1791 г. (*Neale J.* P. 198).
215 Сказание. С. 544, 550–551; *Трад А*. С. 152.
216 См. гл. IX.

Даниил избрал своим преемником киприота Афанасия, одного из митрополитов Константинопольской церкви. Он был возведен в патриархи с именем Анфим и отправился в Дамаск[217]. Ряд авторов (Ф. Дибу-Малуф, Ж. Насралла) описывают дальнейшие события следующим образом: параллельно с поставлением Анфима сирийские митрополиты предприняли новую попытку вернуть себе право избрания патриарха. Они выдвинули на патриаршество эмесского митрополита Афанасия аль-Хаббаза, уроженца Дамаска, видного церковного деятеля и ученого. Однако, когда Анфим прибыл в Сирию с султанским бератом, Афанасий, ради мира церкви, отказался от притязаний на престол и успокоил народ, возмущенный вмешательством Константинополя[218].

На наш взгляд, достоверность данной истории довольно сомнительна. Афанасий пытался оспорить патриарший престол в 1813 г. – эта его попытка надежно документирована летописью Абдаллаха Трада. Но на что опирался Ф. Дибу-Малуф в своем рассказе о соперничестве Афанасия с греками в 1792 г.? Не допустил ли он тут ошибку, отнеся события, связанные с избранием патриарха в 1813 г., к предыдущему патриаршеству? Чисто технически арабский «бунт» 1792 г. маловероятен. Даниил покинул Сирию как действующий патриарх и отрекся уже в Константинополе. Арабы не могли ничего знать о комбинациях, задуманных в Фанаре, и были просто поставлены перед фактом прибытия в Сирию нового патриарха.

Впрочем, и при этом греческом патриархе арабы продолжали занимать важнейшие архиерейские престолы и играть активную роль в жизни церкви. Афанасий аль-Хаббаз, властный и амбициозный лидер, в 1804 г., вследствие конфликта с мусульманскими властями, ушел с митрополичьего престола Хомса и был избран на Бейрутскую кафедру, где прославился учеными трудами и пастырской деятельностью.

Патриарх Анфим умер 20 июля 1813 г. во время эпидемии чумы, скосившей четверть населения Дамаска. Митрополит Афанасий, «полный любоначалия и гордый своей ученостью и богатством», как говорит о нем летопись, начал добиваться избрания в патриархи. Однако, пока сирийские митрополиты выясняли, кто из них достойнее, в Фанаре действовали исключительно оперативно. Уже 10 августа на Антиохийский престол был возведен один из митрополитов константинопольского диоцеза болгарин Серафим (1813–1823 гг.). Бейрутская летопись Абдаллаха Трада, чья трактовка межэтнических отношений в патриархате исключительно политкорректна, всячески подчеркивает любовь новоизбранного патриарха к его главному сопернику Афанасию аль-Хаббазу. Серафиму импонировали ученость митрополита и его прекрасное владение греческим

217 Сказание о Сирийской унии. С. 551–552.
218 *Дибу-Малуф Ф.* С. 338; *Nasrallah J.* HMLEM. V. 4 (2). P. 196.

языком. Однако даже в повествовании Трада чувствуется осознанная арабская идентичность, когда он сообщает о скорой смерти Афанасия в апреле 1814 г.: «Церковь арабская (sic) оплакала затмение этого солнца»[219].

Подводя общий итог, можно сказать, что масштабы влияния вселенского патриархата на жизнь ближневосточных церквей, а также уровень их эллинизации зачастую преувеличены в научной литературе. Историки ошибочно проецируют на XVI–XVII вв. ситуацию XVIII – начала XIX в., которая, действительно, характеризуется высокой степенью фанариотской гегемонии в православном миллете. Греческое доминирование в Иерусалимском и, отчасти, Антиохийском патриархатах имело как свои «плюсы», так и «минусы». К последним относится то, что православные арабы Палестины были лишены собственной элиты, на долгие века оказались отстранены от активной роли в истории, превратились из субъекта в объект политики. В Сирии положение арабов-христиан было намного лучше: у них всегда сохранялось «свое» высшее духовенство, интеллектуалы-богословы, учителя, проповедники, развивалась арабоязычная православная культура. С другой стороны, сближение ближневосточных церквей с православным миром Балкан привело к притоку «свежих сил» в Иерусалимский и Антиохийский патриархаты. Это выразилось и в «кадровой подпитке» сиро-палестинского духовенства выходцами из Эллады, подчас энергичными, высокообразованными и, главное, авторитетными в православном миллете и всей империи. Их влияние способствовало материальной поддержке церквей Арабского Востока единоверцами с Балкан и, особенно, из Дунайских княжеств. Постоянные финансовые вливания, культурное взаимодействие, кадровая «подпитка» позволили духовенству Леванта не только выжить и отстаивать свои интересы у Св. мест Палестины, но и вести небывало активную в истории православного Ближнего Востока внешнюю политику.

219 *Трад А.* С. 149–151; *Крымский А.Е.* С. 333–334.

ГЛАВА VII

СВЯТЫЕ МЕСТА

> Латинский церковник… на пол бросил Евангелие с православного престола… Уже дрались между собою подсвечниками оба кандиловозжигателя, а латинский поп в белом облачении безмолвно стоял у Яслей. Митрополит Дионисий, не входя в Пещеру, понуждал поклонников идти туда бить латин, иеромонах же его вынес из соборного алтаря палки и дубинки и роздал их поклонникам… Один грек схватил кованное из серебра Евангелие наше, подскочил к попу в белой одежде и, прокричавши: «так вы бесчестите наше Евангелие», – начал бить его по голове этою книгою со всей мочи и окровавил…
>
> *Порфирий Успенский. 1848 г.*

Христианские общины у мест поклонения

Святая земля, Палестина на протяжении всей истории Христианской цивилизации была ее сакральным центром, объектом благоговейного почитания, точкой устремления миллионов паломников. Места, связанные с жизнью и смертью Спасителя, другие памятники библейской и евангельской истории были извечным «яблоком раздора» между христианскими церквями. Обладание Св. местами Палестины той или иной конфессией в огромной степени увеличивало ее вес в христианском мире, подкрепляло притязания на правоверие, «первородство», лидерство и прямое преемство с прославленной эпохой раннего христианства. В силу этого, борьба христиан разных толков за Св. места стала чуть ли не основным содержанием истории православной церкви на Арабском Востоке на протяжении столетий.

Главными объектами соперничества являлись храм Гроба Господня в Иерусалиме и церковь Рождества в Вифлееме. Храм Св. Гроба (называемый также церковь Воскресения) в османскую эпоху представлял собой хаотичное скопление построек, над которыми доминировали полуразрушенная колокольня греческой патриархии и два купола – ротонда Св. Гроба и греческий храм Воскресения (кафоликон), примыкавший к ротонде с востока. Вход в храм Гроба Господня находился с южной стороны, прямо за ним лежала мраморная плита Камня Помазания, украшенная лампадами и многометровыми подсвечниками. Правее находился холм Голгофа, место Распятия, куда вели 13 ступеней, сама Голгофа была разделена на два придела – католический Пригвождения к Кресту (южный) и православный Водружения Креста (северный). Северо-западней

Голгофы находилась главная святыня – Гроб Господень, помещенный внутри небольшой часовни, св. Кувуклия, состоявшего из двух комнат – наружного Придела Ангела и собственно придела Св. Гроба. Св. Кувуклий был накрыт гигантским куполом ротонды, по периметру ее располагались часовни различных христианских исповеданий, преимущественно, с запада, а с северо- и юго-востока – ряд мест поклонения (Темница Христа, Столп Поругания, придел Разделения Риз и др.). С востока же со св. Кувуклием граничила греческая базилика Воскресения, самая большая и роскошная из всех церквей, входящих в комплекс храма Св. Гроба. К северной части ротонды примыкал францисканский монастырь и ряд приделов, принадлежавших католикам. В восточной части храма лежала подземная армянская церковь Константина и Елены, в юго-восточной ее части, еще глубже под землей, находился придел Обретения Креста, место, где, согласно преданию, царица Елена нашла крест, на котором был распят Христос. Снаружи, со стороны ворот, к храму лепились коптские и абиссинские постройки (справа) и здания греческой патриархии (слева).

Среди важнейших святынь, располагавшихся в непосредственной близости от Иерусалима, следует выделить холм св. Сион, место Тайной Вечери, Успения Богоматери и других памятных событий ветхозаветной и христианской истории. Храм, воздвигнутый когда-то над местом Успения Богородицы, лежал в руинах по меньшей мере с XIV в. Выше по склону холма, на месте горницы Тайной Вечери и Сошествия Св. Духа на апостолов, с 1330-х гг. располагался францисканский монастырь. Однако в середине XVI в. мусульманские власти отобрали этот участок у монахов, под предлогом нахождения там гробниц царей Давида и Соломона, почитаемых и в мусульманской традиции.

В Гефсимании, в нижней части Елеонской горы, примыкавшей к Иерусалиму с востока, в подземной церкви Успения Богоматери находилась ее гробница. На вершине Елеонской горы стоял бывший храм Вознесения, обращенный в мечеть[1]. Остальные христианские памятники Елеонской горы в раннеосманскую эпоху уже исчезли или лежали в развалинах.

1 Армянский путешественник начала XVII в. Симеон Лехаци утверждает, что это здание принадлежало армянам, но в 1616 г. иерусалимский муфтий конфисковал его и воздвиг вплотную к церкви мечеть с минаретом. «Давно уже шейхи и мусульмане города завидовали, но не могли отнять (церковь. – *К.П.*), – писал он, – ибо Паронтер (армянский патриарх Иерусалима. – *К.П.*) писал прошения, жаловался в Стамбул, а также ездил в Халеб, Шам (Дамаск. – *К.П.*) и взятками спасал церковь. Однако муфтий отнял ее силой... И овладело всеми христианами великое горе» (*Симеон Лехаци*. С. 212), причем Симеон сокрушается, что ему довелось быть свидетелем такого несчастья, то есть он выступает как очевидец. Непонятно, как совместить это свидетельство со словами Н.Х. Радзивила, уже в 1583 г. называвшего место Вознесения мечетью, куда ранее христиане имели свободный доступ, но за два года до того это было запрещено им кади, который «весьма нетерпел иноверцев» (*Радзивил Н*. С. 107).

Базилика Рождества в Вифлееме, юстиниановской постройки, была древнейшей церковью Палестины, поражавшей путешественников своим не до конца еще утраченным византийским великолепием. К церкви с разных сторон примыкали греческий (с юго-востока), армянский (с юго-запада) и латинский (с севера) монастыри. Под алтарем церкви Рождества лежит св. Пещера, место рождения Иисуса. В пещеру вели несколько дверей (с севера, юга и запада), принадлежавших разным христианским исповеданиям.

Христианские святыни Галилеи не вызывали соперничества католиков и православных, так как западная и восточная христианские традиции по-разному локализуют места Благовещения и Преображения. Другие местности Палестины, важные для христиан с мемориальной точки зрения, например Иудейская пустыня или берега Иордана, находились под контролем разбойников-бедуинов, и постоянное христианское присутствие там было невозможно.

Достаточной причиной для трений между христианскими исповеданиями являлось уже само взаимное соприкосновение у Св. мест. Присутствие у Гроба Господня христиан иных исповеданий и их непривычное богослужение часто раздражало фанатичных богомольцев. Греческий митрополит Даниил Эфесский писал в конце XV в., что еретики построили свои приделы вокруг Св. Гроба, «для того, чтобы воспевать или, скорее, гневить Божество»[2]. Широко известны карикатурные описания Василием Позняковым эфиопской и коптской церковной процессий у Св. Гроба: «и бияше по... бубнам, скакаше и плясаше, яко скомрахи; а иные назад пяты идяще и скакаше. И дивихомся человеколюбию Божию, како терпит: не мочно бы человеку и на торжище таковая беснования видети»[3]. Лишь немногие из паломников способны были пересмотреть свои религиозные стереотипы при личном контакте с инаковерующими, как это заметно у Ивана Лукьянова, писавшего: «и видехом армян, армянских жен: зело мне грешнику во удивление... как на Гробе Господне они плачут, так слез лужи стоят на доске гробной; ...дивное чудо! Хоша еретическая у них вера, мы же подивихомся такому усердию»[4].

В случае одновременного богослужения у палестинских святынь духовенства различных исповеданий, богомольцы воспринимали соседнюю «еретическую» службу как провокацию. Порфирий Успенский упоминает, что в праздник Рождества 1842 г. копты в своем приделе Вифлеемской базилики так шумно служили обедню, что заглушали пение и чтение греков. «Митрополит Вифлеемский два раза посылал к ним своего монаха и приказывал им стихнуть.

2 *Даниил Эфесский.* С. 41.
3 *Позняков В.* С. 43.
4 *Лукьянов И.* Кол. 308.

Сначала они приумолкнут, а потом опять раскричатся»[5]. На третий раз к коптам был отправлен патриарший *кавас,* который разогнал их плетью и разбросал по полу «еретические» облачения. Как рассказывал кавас Порфирию, митрополит дал ему поцеловать свою руку и был доволен им «как нельзя лучше»[6]. В начале 1830-х гг. святогробский хронист жаловался, что во время греческой литургии в храме Св. Гроба армяне «начинали делать то же самое в своем месте, но громогласно, по своему обычаю, и с беспорядочными и не гармоничными криками»[7]. Сорока годами ранее аналогично описывал армянскую обедню Мелетий: «Тревожили меня своим пением армяне… Они кричали во всю мочь, с необыкновенным напряжением»; «На утрени великое беспокойство и тяжесть слуху моему причиняло армянское звонкое било, которое от второй нашей кафизмы почти до половины канона продолжалось»[8].

Григорович-Барский, описывая подобное же одновременное богослужение разных исповеданий, замечал: «Римляне бездушным своим органом всех гласи покривают и заглушают; Арапи же веры Греческой всегда на пренесении даров... от всея крепости вопреки Римлянам вопиют: едина вера православных христиан»[9]. Католики отлично понимали силу эстетического воздействия органной музыки[10], используя ее как элемент религиозной пропаганды. И. Лукьянов вспоминал о своем посещении храма Св. Гроба: «…тогда никто (из православных паломников. – *К.П.*) удержаться не мог, чтоб тех органов не слушать: зело у собак льстиво и сладко играют, и тем игранием многих в Иерусалиме отвратили от греческой веры к себе в папежную веру»[11]. Восточные христиане всячески боролись против нахождения в храме органа, не упуская случая потребовать в мусульманском суде демонтажа или, по крайней мере, уменьшения громкости инструмента.

Единственный «ассиметричный ответ», который православные могли дать органу, представляли железные и деревянные била, производившие еще больший грохот. Однако время клепания в била было четко оговорено с османскими властями и не совпадало с латинским богослужением; чтобы заглушить мессу, грекам надо было время от времени покупать разрешение на дополнительное время боя[12].

5 *Порфирий Успенский.* Книга бытия моего. Т. 2. С. 82.

6 Там же.

7 *Анфим Анхиальский.* С. 329.

8 *Мелетий.* С. 107, 148.

9 *Григорович-Барский В.* 1885. С. 383.

10 Как едко замечал Серапион, упоминая об органе, «там же часто ксендзы, возбесившиеся, свереляти обычай имут» (*Серапион.* С. 95).

11 *Лукьянов И.* Кол. 311.

12 *Младший Григорович.* С. 74–75.

Только у поздних паломников, с европейским образованием и несколько космополитической ментальностью, параллельные литургии православных и армян вызывали позитивные эмоции: «И величественно было зрелище сих двух исповеданий, на чуждых языках, разнообразными обрядами славящих… одно дивное восстание их общего Бога», – писал А.Н. Муравьев в 1830 г.[13]

Впрочем, почти все приведенные выше негативные высказывания принадлежат паломникам, непривычным к иерусалимским этнографическим реалиям. Монахи же, долгое время жившие в Палестине, привыкали к присутствию «еретиков» и вполне спокойно уживались с ними на бытовом уровне. Любопытно отметить, что, несмотря на межконфессиональную вражду, архиереи разных толков всегда считали нужным поддерживать внешне дружественные отношения между собой: обменивались визитами, прикладывались к иконам в «еретических» церквях, устраивали совместные трапезы, даже во время самых ожесточенных конфликтов лицемерно убеждали друг друга в своем миролюбии[14]. Конфликты за Св. места были вызваны не бытовой ксенофобией, а высшими религиозно-политическими соображениями.

Истоки конфликта: кто виноват?

С древних времен все палестинские святыни находились во владении православной церкви. Еще В.В. Бартольд доказал, что в Раннеарабский период этот факт воспринимался всеми как данность, и никакого соперничества за места поклонения не возникало[15]. После завоевания Иерусалима крестоносцами власть над местами поклонения перешла, естественно, к католикам. Впоследствии, в целях укрепления союза с Византией, иерусалимские короли передали православным некоторые участки храма Св. Гроба. Тогда же, видимо, рассчитывая на заключение унии с рядом восточнохристианских церквей, латиняне выделили в храме приделы для сиро-яковитов, армян и несториан.

После того как Салах ад-Дин в 1187 г. отбил город у крестоносцев, католики потеряли свое привилегированное положение у Гроба Господня. Однако и желание византийского императора о возвращении храма в безраздельную собственность православной церкви также не было удовлетворено. При Айюбидах и мамлюках картина христианского присутствия у Св. мест еще более усложнилась: «греки» (как называют источники полиэтничный клир православного Иерусалимского патриархата) обладали базиликой Воскресения,

13 *Муравьев А.Н.* Путешествие к Св. местам. С. 177.
14 *Суханов А.* С. 55–56, 64, 67–70; *Парфений Афинянин*. С. 199, 213.
15 *Бартольд В.В.* Карл Великий и Харун ар-Рашид. С. 345–346.

одним из главных элементов храмового комплекса Св. Гроба, а также рядом других участков храма. Как отдельное сообщество в рамках православной церкви выступали грузины, имевшие в храме собственные владения. Среди монофизитских общин, представленных у Гроба Господня, доминировали эфиопы, пользовавшиеся привилегированным статусом в Мамлюкском государстве и получавшие щедрую милостыню от эфиопских царей. Прочными позициями обладали армяне, владевшие в Иерусалиме огромным монастырем св. Иакова и многими участками храма Св. Гроба. Католики, похоже, утратившие свои владения в Палестине при Бейбарсе, в 1333 или 1335 г. обрели возможность вернуться в Св. землю. По ходатайству арагонского короля, францисканские монахи получили во владение монастырь на горе Сион, а также ряд престижных участков у палестинских мест поклонения. Помимо упомянутых этноконфессиональных групп, в храме Св. Гроба имели участки копты, сиро-яковиты и несториане, позже свои алтари появились у маронитов (с XIV в.) и сербов (с XV в.)[16]. В раннеосманское время несторианская община Иерусалима постепенно вымерла и утратила свои владения в храме, участок же маронитов был поглощен латинянами.

Из свидетельств паломников XIV в. складывается впечатление, что сам Кувуклий Св. Гроба был общехристианским достоянием и не принадлежал ни одной из конфессий[17]. Главный иерусалимский праздник, ритуал обретения Благодатного огня в Великую Субботу проводил в XIV–XV вв. православный патриарх, от которого Огонь получали главы остальных исповеданий[18].

Вопреки распространенному мнению, согласно которому именно при османах проблема Св. мест стала источником бесконечных конфликтов, несомненно, что борьба между христианскими исповеданиями за почитаемые святыни или первенство в богослужении шла и в доосманскую эпоху. Уже в указах султана Бейбарса упоминается о попытках «греков» воспрепятствовать латинскому богослужению в храме[19]. За скудостью источников мы можем выявить лишь отдельные эпизоды межхристианского соперничества, как например, борьбу за владение Голгофой.

На протяжении XIV–XV вв. эта святыня неоднократно переходила из рук в руки. В 1333 г. ей владели грузины, в середине XIV в. – армяне; такое же положение дел описывают паломники последней четверти XIV в., вплоть до Игнатия Смольнянина (1395 г.) и анонимного греческого проскинитария кон-

16 *Агрефений.* С. 267–268; *Игнатий Смолнянин.* С. 18–19; *Зосима.* С. 30–31; *Василий, гость.* С. 9–10; *Порфирий Успенский.* Книга бытия моего. Т. 3. С. 256–7; *Баумгартен М.* С. 133, 136–139; *von Harff A.* P. 203–204; *Peri O.* P. 43–44.

17 *Иаков Веронский.* С. 99.

18 *Агрефений.* С. 269; Душеспасительный рассказ о Св. гробе. С. 163.

19 *Richards D.* P. 459.

ца XIV в., которые опять сообщают о принадлежности Голгофы грузинам. Следующим 1396 г. датируются противоречащие друг другу указы иерусалимского кади и султана Баркука, первый из которых подтверждает права армян на владение Голгофой, а второй ограждает права на Голгофу францисканцев от посягательств греков и грузин, вообще не упоминая об армянах. Здесь очевидна аналогия с ситуацией османского времени, когда соперничающие конфессии в подтверждение своих прав получали от мусульманских судебных инстанций множество документов, которые отнюдь не аннулировали аналогичные документы, имевшиеся у других церквей. Реальное положение дел отражают не юридические постановления, а свидетельства паломнической литературы. Латинский пилигрим фра Ноэ (рубеж XIV–XV вв.) и русский инок Зосима (1420 г.) пишут об армянском присутствии на Голгофе. Новый всплеск армяно-грузинского соперничества произошел в 1420-х гг.; к 1439 г. армяне, по некоторым данным, отказались от продолжения борьбы и уступили Голгофу грузинам. Однако в источниках встречаются глухие упоминания, что на протяжении XV в. грузины теряли и вновь возвращали Голгофу, последний раз – в 1475 г.[20]

Вторая по значению святыня Палестины – базилика Рождества в Вифлееме – также была разделена между христианскими исповеданиями. «Франки» пристроили к юстиниановой базилике с севера свой монастырь с церковью. В главном алтаре базилики служили православные, в других приделах церкви – эфиопы, несториане, «яковиты» (под которыми источники, скорее всего, подразумевают коптов), вне церкви в 1330-х гг. упоминаются грузинский и маронитский алтари. Пещерой Рождества под алтарем базилики владели францисканцы; хотя Игнатий Смольнянин в 1395 г. утверждал, что в Пещере проводилась как «фряжская» служба у св. Яслей, так и греческая у св. Вертепа, все остальные авторы XIV–XV вв. пишут только о католическом богослужении в Пещере[21].

Подобным же образом была разделена между различными общинами гробница Богоматери в Гефсимании, где поочередно служили на своих алтарях латиняне, православные, эфиопы, копты и др.[22]

Если мы правильно интерпретируем сообщения западных паломников рубежа XV–XVI вв., то можно сделать вывод о резком усилении в этот период латинского влияния у Св. мест: францисканцы единолично украшали Кувуклий Св. Гроба и контролировали доступ туда духовенства других церквей;

20 *Агрефений.* С. 267; *Порфирий Успенский.* Книга бытия моего. Т. 3. С. 256; *Зосима.* С. 31; *Даниил Эфесский.* С. 38; *Баумгартен М.* С. 139; *Richards D.* P. 459–467.

21 *Иаков Веронский.* С. 104; *Агрефений.* С. 271; *Игнатий Смолнянин.* С. 22–23; *Зосима.* С. 37; *Василий, гость.* С. 8; *Баумгартен М.* С. 134, 153.

22 *Иаков Веронский.* С. 100.

появляются упоминания о католическом алтаре и лампадах на Голгофе[23]. Возможно, эти успехи францисканцев связаны с нарастающим упадком и обнищанием их православных конкурентов.

По утверждению католической историографии, к моменту османского завоевания Палестины в собственности францисканцев находились Гроб Господень, св. Пещера Вифлеема, южная половина Голгофы, Камень Помазания, придел Явления Христа женам-мироносицам и придел Обретения Креста. Католики контролировали эти Св. места в течении всего XVI в., и только в 1630-х гг. греки нарушили статус-кво и предприняли масштабную кампанию по возвращению палестинских святынь в свою собственность[24].

Православная версия событий, естественно, не имела с вышеизложенным ничего общего. Она была сформулирована на рубеже XVII–XVIII вв. иерусалимским патриархом Досифеем и повторена греческими хронистами, работавшими в Палестине в начале XIX в., Максимом Симским и Прокопием Назианзином. Другой видный греческий историк из среды иерусалимского клира той эпохи, Неофит Кипрский, писал независимо от Досифея, и его видение межконфессиональных отношений в раннеосманской Палестине заметно отличается в деталях от повествования прочих авторов.

По греческой версии, Салах ад-Дин, изгнав крестоносцев из Иерусалима, вернул Св. места под управление православных. Свои владения в храме Св. Гроба сохранили (или вновь приобрели) также сиро-яковиты, марониты, копты и эфиопы. В мамлюкскую эпоху особо выделяется грузинское и сербское присутствие в Палестине, хотя о владениях грузин в храме Св. Гроба греческие хроники вспоминать не любили. Православная церковь при мамлюках и османах пользовалась первенством у Св. мест, которое было ей гарантировано грамотой, якобы выданной халифом Омаром и подтвержденной фирманами османских султанов Мехмеда Фатиха (к которому для этого в 1458 г. специально ездил иерусалимский патриарх Афанасий), Селима I, по взятии Иерусалима, и Сулеймана Кануни в 1528 г.[25] Православные авторы особо подчеркивали отсутствие в доосманской Палестине своих будущих конкурентов франков и армян, не рисковавших появляться у Св. мест из-за враждебности мусульман и политической нестабильности на Ближнем Востоке. Латиняне и армяне появились в Палестине только после 1516 г. (вариант – после 1453 г.) и в тот момент они выказывали глубочайшее почтение православному патриарху, а собственных участков в храме Св. Гроба не имели. Однако впоследствии путем ряда коварных интриг эти общины сумели закрепиться у Св. мест, под-

23 *Von Harff A*. P. 189, 203; *Баумгартен М*. С. 134–135.
24 См. библиографию вопроса: *Peri O*. P. 43–44.
25 См. перевод текстов: *Прокопий Назианзин*. С. 229–237.

купить османскую администрацию и существенно потеснить греков. Начало столкновений православных с латинянами хронисты относят приблизительно к середине XVI в., а в 1580 г. францисканцы, «давши безмерное количество денег судьям в Иерусалиме», получили в свое владение Гроб Господень, Голгофу, Вифлеем и другие места поклонения[26].

Аналогичная историческая мифология существовала и у армян, начиная с легендарного договора императора Константина с царем Трдатом и Григорием Просветителем и кончая фирманами ранних османских султанов о привилегиях армянской церкви у Св. мест Палестины[27].

Католические авторы называют фирманы султанов XV–XVI вв. грубой подделкой, сфабрикованной в 30-х гг. XVII в. для обоснования претензий православных на обладание Св. местами. Они, как пишет О. Пери, «переполнены таким количеством фактических неточностей, равно как исторических, стилистических и текстуальных анахронизмов, что не остается никаких сомнений – перед нами фальшивка»[28]. Похоже, это утверждение близко к истине. Ахтинаме халифа Омара и фирман Мехмеда Фатиха являются несомненными апокрифами[29], да и грамоты Селима I и особенно Сулеймана Кануни полны несуразностей и анахронизмов. Так, документ, данный султаном Сулейманом (1520–1566 гг.) патриарху Герману (1534–1579 гг.) при его (султана?) воцарении, датируется 933 годом хиджры (=1528 г.). Три «прокола» в одной фразе.

Таким образом, греческие хроники Досифея, Неофита Кипрского и других авторов, достаточно подробно и фактологически верно (при всей их субъективности) описывающие ход борьбы за Св. места во второй трети XVII – начале XIX в., однозначно не могут считаться надежным источником по доосманской эпохе. Не вполне ясно, насколько можно доверять этим хроникам на отрезке 1517–1630 гг.

XVI век

Обращаясь к альтернативным источникам, мы видим достаточно противоречивую картину. Патриарх Герман в конце 1530-х гг. писал в Россию о своей строительной деятельности в Иерусалиме: «И ныне аз... паки есмя соорудили двоих верхов церковных: первое у св. Гроба Господня покрыли есмя

26 *Неофит Кипрский.* Рассказ. С. 4–14; *Максим Симский.* С. 38; *Прокопий Назианзин.* С. 231–237; *Досифей.* Грамоты. С. 2–3.

27 *Киракос Гандзакеци.* С. 46–47; *Peri O.* P. 128–131.

28 *Peri O.* P. 129.

29 Грамоту Омара квалифицировал подобным образом еще Н.А. Медников (*Медников Н.А.* Т. 1. С. 608–613), а патриарха Афанасия в конце 1450-х гг. просто не существовало (См. *Панченко К.А.* Патриах Иоаким).

Воскресения Христова тридневнаго, а вторую – Воскресения жа идежь Мария Магдалыни виде Господа»[30]. В первом случае речь явно идет о св. Кувуклии. Эта грамота подтверждает сообщения позднейших хронистов о восстановлении Германом Кувуклия, укрепленном мраморными колоннами и накрытом свинцовой крышей[31]. Почти одновременно с этим, в 1555 г., глава францисканского монастыря Бонифаций Красси, в свою очередь, отреставрировал св. Кувуклий, вопреки противодействию греков[32]. Похоже, контроль над Гробом Господним оспаривался и переходил из рук в руки.

Утверждения греческих хронистов о первенстве православной церкви среди других христианских общин отчасти подтверждается османскими документами XVI в., которые воспринимали православного патриарха как главного из христианских иерархов Иерусалима. Один раз он был даже поименован *битрик ан-насара* («патриарх христиан»)[33]. Именно православный патриарх проводил главный ритуал в годичном цикле иерусалимских богослужений – обретение Благодатного огня в Великую Субботу.

Об этом свидетельствуют и проскинитарии XV в.[34] и Василий Позняков, который оставил весьма живое описание пасхального богослужения 1560 г. Когда францисканский гвардиан Бонифаций попытался войти в Кувуклий перед православным патриархом Германом, синайские старцы Иосиф и Малахия и саввинский старец Моисей, по словам Познякова, «ухватиша его (Бонифация. – *К.П.*) и не даша ему внити в гробницу»[35]. Упомянутый старец Малахия фигурирует также в описании Позняковым восхождения на Синайскую гору, когда Малахия всю дорогу нес на плечах немощного александрийского патриарха Иоакима[36]. То есть это был человек физически крепкий и способный силой остановить «еретического» иерарха, покушающегося на привилегии православных. Любопытный штрих к этнокультурной картине христианского присутствия у Св. мест: Малахия, выполнявший функции переводчика при Василии Познякове, был сербом; гвардиан Бонифаций происходил из окрестностей

30 *Архим. Макарий (Веретенников).* Грамота патриарха Германа. С. 208.

31 *Максим Симский.* С. 43; *Каптерев Н.Ф.* Господство греков. С. 210. Сообщения этих же источников о реставрации Германом храма Воскресения и базилики Рождества, видимо, после землетрясения 1545 г., равно как и укрепление патриархом Софронием в конце XVI в. кренившейся Вифлеемской церкви сами по себе не свидетельствуют о преимущественном праве греков на владение главными святынями Иерусалима и Вифлеема. Речь тут могла идти о ремонте отдельных православных участков в упомянутых храмах.

32 *Позняков В.* С. 66.

33 *Cohen A.* P. 12.

34 См. сноску 19.

35 *Позняков В.* С. 41.

36 Там же. С. 25.

Рагузы (Дубровника)[37]. Сцепившись перед дверьми Кувуклия, они, возможно, обменялись нелицеприятными выражениями на родном для обоих языке.

Греческие летописи сохранили некоторые отголоски борьбы за Св. места при патриархе Германе. Армяне внедрились на участок абиссинцев в северном углу придела Обретения Креста[38]. Францисканцы получили от иерусалимских властей право служить на месте Снятия с Креста (Камень Миропомазания), где установили деревянный алтарь, а на следующий год заменили его бронзовым, очень тяжелым, чтобы соперники не смогли сдвинуть его с места. Патриарх Герман в это время отсутствовал в Иерусалиме; по версии Досифея, он пребывал в Заиорданье, где сохранялось компактное и зажиточное христианское население. Вернувшись в Св. град, Герман собственноручно выбросил из храма франкский алтарь, а потом отправился в Стамбул, где получил султанский фирман о привилегиях православных[39]. По версии Неофита, Герман в момент установки латинского алтаря находился в Стамбуле, откуда приехал а Палестину с султанским указом, «отдающим в его распоряжение весь храм», и, собрав православных, повелел им вынести прочь франкский престол[40]. Это первое греческое свидетельство о конфликте с латинянами не датировано, но по контексту ясно, что оно произошло до 1551 г. Пребывание Германа в Константинополе отмечено в 1543–1544 гг., может быть, оно длилось и дольше[41]. Видимо, тогда, в середине 1540-х гг., и произошел этот конфликт вокруг места Снятия с Креста. В 1551 г. «франки» все-таки установили свой алтарь на маронитском участке, в северной части храма у часовни Явления[42].

После того как в 1551/2 или 1561 г. «франки» были изгнаны с горы Сион мусульманскими властями, они, по версии греческих хроник, снова обратились за помощью к православному патриарху, который отдал им в аренду грузинский монастырь Иоанна Богослова (переименованный в монастырь Спасителя). Впоследствии (в 1590 г.) католики получили от османских властей этот монастырь в полную собственность и прекратили выплаты за него греческому патриарху[43].

Как говорилось ранее, по греческим данным решающая схватка за Св. места произошла в 1580 г. Святогробский хронист писал, что латиняне, «давши

37 *Лопарев Х.М.* Приложение. С. 65.
38 *Неофит Кипрский*. Рассказ. С. 12.
39 *Максим Симский.* С. 43.
40 *Неофит Кипрский*. Рассказ. С. 12.
41 В 1543 г. Герман поставил свою подпись под письмом греческих архиереев в Россию с просьбой выпустить из заключения Максима Грека (*Муравьев А.Н.* Сношения России с Востоком. С. 44). В 1544 (1545) г. иерусалимский патриарх председательствовал на церковном соборе, избравшем нового константинопольского первосвятителя Дионисия I (*Малышевский И.* С. 179).
42 *Неофит Кипрский*. Рассказ. С. 13.
43 Там же. С. 13–14.

безмерное количество денег судьям в Иерусалиме» отняли у православных всю Голгофу, часовню св. Елены, греческую часть Вифлеемского храма и право совершать богослужение в Св. Пещере. Новый иерусалимский патриарх Софроний, сильно потратившись на подношения османским чиновникам в Стамбуле, сумел получить обратно лишь половину Голгофы[44]. Похоже, в действительности, большинство перечисленных мест поклонения латиняне контролировали уже не меньше столетия.

При этом восточные христиане сохранили права на богослужение у Св. мест, а православный патриарх, как и раньше, первым зажигал свечи от Благодатного огня. Правда, с введением в католической церкви в 1582 г. григорианского календаря, католики объявили Благодатный огонь, возгорающийся на православную Пасху, мистификацией и перестали участвовать в обряде. Как писал в 1751 г. паломник Серапион о «франках»: «Благодать… Духа Святого когда во огненном виде греческою молитвою приходит… тогда они, не могущее зрети на такую святость, как нетопыри, на закаморках скрываются, ради стыда и поношения»[45].

Феофан и Паисий: греческий прорыв

Борьба за Св. места продолжалась и в последующие десятилетия. В 1607 г. православный патриарх Феофан, при содействии Высокой Порты, выбил латинян с южной части Голгофы, но в 1611 г. потерял и эту половину холма и владения в Вифлеемском храме, так как «франки» привлекли на свою сторону иерусалимские власти, «подкрепляя свое прошение, – по словам Неофита, – большим количеством золотых и даров»[46]. В 1614 г. привилегии католиков были еще раз подтверждены османами по просьбе западных государей.

Глухая враждебность друг к другу христианских исповеданий у Св. мест, мелкие стычки, взаимные жалобы на препятствия к отправлению богослужений были явлением постоянным. Периодически это тлеющее противостояние перерастало в масштабные конфликты с радикальным переделом собственности на Св. места. Одно из самых «горячих» десятилетий в Иерусалиме при-

44 *Неофит Кипрский*. Рассказ. С. 14. Такую же картину описывает польский паломник 1583 г. Н.Х. Радзивил: притвор Явления в северной части храма, большой алтарь притвора Обретения Креста св. Еленой, место Пригвождения к Кресту в южной части Голгофы, Камень Помазания, Св. Гроб, алтарь Марии Магдалины находились в руках католиков (*Радзивил Н*. С. 71–80). В Вифлееме Притвор Рождества был заперт католиками (возможно, из-за постоянного присутствия в храме мусульман) и попасть в св. Пещеру можно было только по подземному ходу из францисканского монастыря (Там же. С. 123).

45 *Серапион*. С. 116.

46 *Неофит Кипрский*. Рассказ. С. 14–15.

шлось на 1630-е гг., когда патриарх Феофан перешел в решительное наступление на позиции «франков». В 1628 г. патриарху удалось вернуть Святую пещеру Вифлеема. Возможно, именно с этим противоборством связан арест Феофана иерусалимским пашой по некоему доносу католиков около 1629 г.

Греческие летописи сообщают, что паша бросил патриарха в тюрьму и собирался даже казнить его. Однако местный кади воспрепятствовал этому и выпустил узника. Тот некоторое время жил скрытно в своей келье, потом, переодевшись в женское платье, бежал из города. Паша приказал перехватить и убить Феофана. Патриарх был настигнут в Акке, но откупился от преследователей, добрался до Стамбула и сумел оправдаться[47].

Впрочем, паши в городе менялись часто, и так же чередовались успехи и неудачи враждующих конфессий. По данным латинских источников, в 1631 г. кади и два правивших друг за другом паши (один из них – грек-ренегат) поддерживали православных и преследовали католиков, так что настоятель францисканцев вынужден был бежать в Дамаск. Но в начале 1632 г., благодаря подкупам и влиянию венецианского посла, в Иерусалим был назначен пролатински настроенный Мухаммад-паша, который летом того же года вернул католикам все права на Вифлеем, а православного патриарха бросил в тюрьму (паша был разгневан тем, что патриарх за четыре месяца поднес прежнему губернатору больше подарков, чем за предыдущие 12 лет, из-за чего Иерусалимский санджак стал цениться в Стамбуле дороже). В конце 1632 г. в Иерусалим на помощь православным приехал секретарь константинопольского патриарха, а вслед за ним прибыл очередной кади, уже подкупленный греками. Тяжба началась снова, ключ от Св. Пещеры Вифлеема четыре раза переходил из рук в руки. «Видя безуспешность своего посредничества, – сообщал латинский источник, – Магомед-паша, которому вся эта распря надоела, отказался от дальнейшего разбирательства и предоставил спорящим сторонам непосредственно обратиться в Константинополь»[48].

31 мая 1633 г. в столицу для участия в разбирательстве прибыл иерусалимский патриарх. Великий везир Ибрахим и румелийский кадиаскер колебались в своих предпочтениях в зависимости от размера взяток противоборствующих сторон. В то время как вселенский патриарх Кирилл Лукарис обложил свою общину специальным налогом для подкупа властей, французские и венецианские дипломаты оказались более скупыми, и францисканцы в конечном итоге проиграли (июль 1634 г.)[49]. Согласно греческим авторам, великий везир склонялся

47 *Максим Симский.* С. 47; *Каптерев Н.Ф.* Господство греков. С. 33–34; *Муравьев А.Н.* История. Т. 2. С. 288.

48 Борьба православных и латинян из-за обладания Св. местами. С. 175–183. *Peri O.* P. 108.

49 Борьба православных и латинян из-за обладания Св. местами. С. 185–191.

к поддержке «франков», но после его отбытия на войну с Ираном, *каиммакам* (заместитель) везира албанец Мустафа-паша, «друг греков», помог одержать верх православным[50].

Чаша весов османского правосудия качнулась после этого еще несколько раз. Племянник патриарха Феофана Григорий, который в свое время обучался в Риме, поссорившись с дядей, перешел в католичество и написал донос на греческих патриархов, обвинив их, в числе прочего, в противозаконных контактах с Москвой. Возможно, под впечатлением этого Высокая Порта в марте 1636 г. вновь вернула «франкам» все права на Св. Пещеру и Голгофу. Но уже в октябре 1637 г. православным удалось окончательно утвердить за собой преобладание в Вифлееме, а чуть позже и вернуть в свое владение главную жемчужину палестинских святынь – Св. Гроб[51].

В это же время завязывается еще один узел противоречий: на первенство в Иерусалиме начинают претендовать армяне. В 1633 г. они, при поддержке иерусалимских властей, а потом – Высокой Порты, закрепили за собой некоторые монастыри Иерусалима, на которые претендовали греки[52]. А на следующий год армянская община бросила прямой вызов греческим иерархам, потребовав первенства в отправлении обряда обретения Благодатного Огня в Великую Субботу.

Борьба различных конфессий за приоритет в богослужении у Св. Гроба была одной из важных граней проблемы статуса Св. мест. Претензии на первенство в богослужении у мест поклонения перетекали в борьбу за обладание этими местами, и наоборот. Как уже упоминалось, с принятием григорианского календаря католики потеряли интерес к явлению Благодатного Огня. Однако расхождения григорианского и юлианского календарей и привязанных к ним церковных праздников отнюдь не решили проблему сосуществования соперничающих конфессий. Нередко католическая Пасха приходилась на православное Вербное Воскресенье, и снова вставал вопрос о совмещении двух богослужений в тесном пространстве вокруг Кувуклия со Св. Гробом[53].

Армянская церковь праздновала Пасху по календарю, почти целиком совпадающему с греческим, за исключением 4 раз в 532-летнем цикле, когда греческая и армянская Пасхи оказывались разделенными недельным промежутком (6 и 13 апреля соответственно)[54]. В армянской церковной терми-

50 *Максим Симский*. С. 53–54.

51 Борьба православных и латинян из-за обладания Св. местами. С. 192; *Досифей*. Грамоты. С. 3; *Peri O*. P. 109.

52 *Неофит Кипрский*. Рассказ. С. 16.

53 *Peri O*. P. 134–137.

54 *Кузенков П.В., Панченко К.А.* С. 4.

нологии эта ситуация получила наименование «Кривой Пасхи». В такой год страсти накалялись до предела, Благодатный огонь выступал доказательством истинности вероучения той церкви, на чью Пасху придется его появление. Армяне и православные конфликтовали на этой почве еще с XII в. Очередное такое расхождение в дате Пасхи пришлось как раз на 1634 г. По словам греческих хронистов, армяне щедрыми дарами убедили иерусалимские власти, что верен именно их календарь. Накануне греческой «Кривой Пасхи» янычары оцепили Кувуклий и оттеснили от него православных богомольцев, а по другой версии, даже не допустили их в храм. Как писал в Москву в ноябре того же года иерусалимский патриарх Феофан, «и так иноплеменные берегли со оружием от надворья… а хрестьяны отгонены от церкви стояли в скорби со слезами, и в тот час учинилось яко некий глас и земное трясение, а святый огнь явись от щелей кровли св. Гроба и осветил всю церковь и врагов ослепил, и людие иноплеменные берегли и водою заливали, чтоб огнь не выходил, и невозмогши учинить ничего, и выходил огнь трижды… И потом видячи арменя, что Господь яви святой Огнь, и они, покрываючи позор свой, роздавали деньги мешками иноплеменным, чтоб никто в понос не сказывал, что святой огнь явися»[55].

С православной точки зрения, это было величайшее событие во всей многовековой борьбе за места поклонения. Позднейшие паломники-писатели расцветили его яркими красками и беллетристическими деталями, иной раз весьма далекими от сообщений первоисточников. Передавали, в частности, что армяне, изгнав греков, сами пытались получить Благодатный огонь, «по своей проклятой вере кудесили и со кресты около предела Гроба Господня ходили… и ничто же не бысть»[56]. Снизошедший, наконец, Огонь метался по церкви, как шаровая молния, ударил в грудь турецкого пашу и сбил его с ног, прошел сквозь стену храма и с грохотом расколол колонну у входа (левая колонна у врат храма, действительно, рассечена трещиной), а потом воспламенил то ли кадило, стоявшее на земле, то ли пук свечей в руках у греческого патриарха (век спустя мало кто помнил, что Феофана в тот год не было в Иерусалиме)[57].

Согласно позднейшим легендам, османы, устрашенные чудесным явлением Огня, вернули грекам первенство у Св. Гроба, «а урменов, – как писал Ипполит Вишенский, – выгнали ис церкви, а урменского патриаршаго намес-

55 *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 74. Сам патриарх Феофан в тот момент, как уже говорилось, находился в Стамбуле и писал о чуде св. Огня со слов паломников, вернувшихся из Иерусалима.

56 *Лукьянов И.* Кол. 316–317.

57 См. разбор обстоятельств явления Благодатного огня в 1634 г. и позднейшего бытования связанных с этим легенд: *Кузенков П.В., Панченко К.А.* С. 12–21.

ника и хто тое исчинав – всех до наготы пообдирали… и с того часу чести нема урменом»[58].

На самом деле, армяне, похоже, не чувствовали себя побежденными. Они перенесли свой спор с греками в Стамбул, где могли опереться на поддержку своего соотечественника великого везира Ибрахима, а также давно связанного с армянами султанского фаворита Абазу-пашу, которому было обещано 60 тыс. червонцев. Сторону греков приняли *кадиаскер* румелийский (один из главных шариатских судей) и бывший христианин *бостанджи-баши* (глава одного из элитных янычарских подразделений), который устроил встречу Мурада IV с греческим монахом, донесшим султану о подкупе Абазы-паши армянами. По словам греческих хронистов, Мурад, убедившись в справедливости обвинения, казнил своего фаворита и трех армянских старейшин[59]. В действительности, истинная причина казни паши имела к этому мало отношения. Недавний мятежник и противник засилья янычар, Абаза-паша и без того имел слишком много врагов при дворе[60]. Но так или иначе, греки выиграли этот раунд борьбы и в августе 1634 г. получили султанский фирман о первенстве в богослужении у Св. Гроба[61].

Десять лет спустя, в 1644 г., армяне возобновили притязания на Св. места и получили участок в вифлеемской Пещере Рождества. Через три месяца грекам удалось аннулировать этот султанский фирман, но армяне продолжали борьбу за присутствие у вифлеемских святынь. Тогда же, в 40-х гг. XVII в., начинается долгая тяжба греков с армянами из-за наследования палестинской недвижимости абиссинцев, чья община чуть ли не целиком вымерла от чумы. Греческий патриарх, к тому времени только что овладевший сербским наследством в Св. земле, указывал на свой статус главы всех восточнохристианских церквей Иерусалима; армяне же ссылались на общее с эфиопами монофизитское исповедание[62]. В эти же годы не утихал спор за первенство в пасхальном богослужении. Арсений Суханов, бывший в Иерусалиме на Пасху 1652 г., писал, что патриарх Паисий первым протиснулся в Кувуклий, но к нему попытались присоединиться армяне и копты, «и мало не разодрались с питропом, и тако удержаша питроп с товарищи двери, и не пустиша патриарха армянского, но стояша, прижався к дверям»[63].

В противовес имевшимся у Паисия султанским бератам, отдававшим под его главенство сербскую, грузинскую и эфиопскую общины, армянский патри-

58 *Вишенский И.* С. 72.
59 *Максим Симский.* С. 51–53; *Муравьев А.Н.* История. Т. 2. С. 291–294.
60 *Зулалян М.К.* С. 157.
61 *Прокопий Назианзин.* С. 267–269; *Peri O.* P. 120.
62 *Неофит Кипрский.* Рассказ. С. 16; *Peri O.* P. 120–121.
63 *Суханов А.* С. 87.

арх Аствацатур в 1653 г. получил берат о подчинении ему всех монофизитских общин Св. града и в сентябре 1654 г. вступил во владение наследством абиссинцев в Вифлееме и Иерусалиме[64]. Армяно-греческий спор за эфиопские владения, Св. Пещеру Вифлеема и получение Благодатного Огня достиг своего пика, спорные участки в 1655–1657 гг. несколько раз переходили из рук в руки. Греческие хронисты утверждают, что именно армяне донесли в Высокую Порту о контактах патриарха Паисия с Россией и изготовлении им «венца царя Константина» для русского государя; история с митрой едва не стоила Паисию головы[65].

В конце концов греки добились решения султана в свою пользу, что стало возможным при поддержке великого везира Мехмета Кепрюлю, албанца, выходца из православной семьи, только в 20 лет принявшего ислам. Впрочем, покровительство везира обходилось недешево. Армяне, в свою очередь, подкупили давнего врага Кепрюлю, правителя Газы и Иерусалима Хусейн-пашу, который вместе с дамасским пашой долго тормозил выполнение указов везира. В 1657 г. грекам удалось окончательно вытеснить армян из Св. Пещеры Вифлеема и удержать за собой большую часть абиссинских имуществ. Однако, воспользовавшись внутренними раздорами греков – враждой патриарха Паисия со своим иерусалимским наместником Анфимом и великим драгоманом Порты Панайотом, армяне в 1660 г. закрепили свои права на монастырь св. Иакова, который греки до тех пор считали своей собственностью, отданной в аренду армянскому патриарху[66].

В то же время османы готовы были пойти навстречу требованиям армян о паритетном с греками участии в обряде обретения Св. огня. В апреле 1657 г. представители греческой и армянской церквей в Иерусалиме, уставшие от бесплодной борьбы, заключили соглашение о совместном проведении обряда[67]. Впоследствии (дата неясна) греки опять сумели утвердить свое первенство в этой важнейшей церемонии. На Пасху 1697 г. английский путешественник Г. Маундрелл был свидетелем судебной тяжбы греков и армян перед иерусалимским кади, когда «первые покушались отстранить вторых от соучастия в этом чуде»[68]. Протестантский наблюдатель был очень скептически настроен по отношению к восточным христианам и не верил в чудо Благодатного огня. Этим объясняется неприязненный тон его описаний: «Обе стороны истратили, как мне было сказано, пятьсот долларов на это глупое соперничество;

64 *Peri O.* P. 123.

65 *Неофит Кипрский.* Рассказ. С. 18–19. Неофит ошибочно относит историю с митрой к 1653 г.; на самом деле она произошла в марте 1657 г., см. подробности в гл. VIII.

66 *Максим Симский.* С. 61–65; *Прокопий Назианзин.* С. 166–167; *Каптерев Н.Ф.* Господство греков. С. 30–31, 35–38; *Peri O.* P. 112–113, 124.

67 *Peri O.* P. 120.

68 *Maundrell. H.* P. 463.

наконец, кади постановил, что они должны войти в Св. Гроб вместе, как то было в обычае в прежние времена… Греки первыми выступили процессией в обход Св. Гроба, по пятам за ними следовали армяне… Под конец крестного хода под куполом [ротонды] появился голубь, при виде которого поднялись крик и шум, еще большие, чем прежде. Эта птица, как сказали нам латиняне, была специально запущена греками, чтобы обманом убедить людей в видимом схождении Св. Духа»[69]. Наместник греческого патриарха и армянский епископ вошли в Кувуклий вместе. «Крики удвоились с приближением чуда, – продолжал Г. Маундрелл, – и люди с такой силой напирали на дверь Кувуклия, что турки, охранявшие его, не в состоянии были оттеснить их самыми свирепыми ударами… Два чудотворца[70] не пробыли и минуты в св. Кувуклии, как мерцание Св. света стало заметно сквозь дверные щели, и, несомненно, сам Бедлам[71] не знал столь буйного восторга, который явила толпа при этом… Надо признать, те двое внутри Кувуклия сделали свое дело ловко и сноровисто, но поведение окружающего сборища сильно дискредитировало чудо»[72].

То есть как явствует из этого описания, в конце XVII в. православные и армяне еще участвовали в обряде на паритетных основаниях. Однако уже через 11 лет, по словам И. Вишенского, только греческий патриарх вошел в Кувуклий, а потом, выйдя оттуда с тремя пучками горящих свечей, один из них отдал армянскому патриарху, а другой – коптскому патриарху, в тот год прибывшему на богомолье в Иерусалим[73]. Еще через полвека Серапион свидетельствовал, что на Страстную Субботу ко Гробу Господню был допущен один только греческий архиерей, армянского же патриарха впустили лишь в наружную комнатку Кувуклия, Придел Ангела, «и то он (армянский архиерей. – *К.П.*) накупувается у Турков, чтоб, стоячи в народе, ему не толь было срамно, что ему такой благодати испросить от Господа, яко злочестивому, нельзя»[74].

Взлет и падение Досифея Нотары

Во второй половине XVII в. в греко-армянском противоборстве наступила долгая пауза; тем временем обострились отношения православных с католиками. Мелкие стычки святогробцев с францисканцами по поводу очередности

69 *Maundrell. H.* P. 463.
70 Досл.: «Miracle-mongers» – «торговцы чудом».
71 Слово это употреблено здесь еще в своем первоначальном значении, как наименование дома для умалишенных в Лондоне. Впоследствии оно стало использоваться в переносном смысле для обозначение хаоса, беспорядка.
72 *Maundrell. H.* P. 464.
73 *Вишенский И.* С. 98.
74 *Серапион.* С. 122.

богослужения у Св. Гроба происходили постоянно, иногда они перерастали в побоища с применением холодного оружия и множеством раненых[75]. В 1697 г. гвардиан францисканского монастыря в Иерусалиме показывал Г. Маундреллу шрам на руке – след от раны, нанесенной греческим священником в одном из таких столкновений[76].

В начале 1670-х гг. патриарх Досифей предпринял масштабные работы по реконструкции базилики Рождества в Вифлееме. Церковь была заново перекрыта свинцовой крышей, украшена иконостасом, который четыре года вырезали хиосские мастера. Этими постройками Досифей, среди прочего, стремился навечно закрепить права греков на Вифлеемский храм; недаром в ходе внутренних переделок был замурован ход, ведущий в Св. Пещеру из соседнего францисканского монастыря. Латинские монахи, естественно, воспринимали перестройку храма как вызов. По их наущению вифлеемские арабы-католики пытались убить Досифея, он с трудом спасся, ускакав от нападавших верхом[77].

Напряжение вновь возросло в 1674 г., с прибытием в Иерусалим из Стамбула французского посла, требовавшего передачи Св. мест латинянам. «Францисканцы стали надменными», – писал о тех днях Неофит Кипрский. У Св. Гроба произошло новое кровопролитное столкновение греков и «франков», один православный монах был смертельно ранен. Иерусалимские власти, подкупленные послом, молчали. Спор за обладание Св. местами был на следующий год перенесен в столицу[78]. Досифей в доказательство своей правоты ссылался на грамоты халифов и мамлюкских султанов, хатти-шерифы османских монархов, «франки» же в ответ могли привести в основном лишь постановления местных иерусалимских властей. Великий везир признал правоту греков и велел выгнать «франков» из суда. В октябре 1675 г. был издан фирман, отдающий в безраздельное владение православных большинство палестинских святынь. Это был «звездный час» Досифея, наивысший триумф православных в ходе борьбы за Св. места. Пользуясь расположением Высокой Порты, Досифей добился многих привилегий православным в ущерб соперничающим конфессиям, в частности ограничения численности

75 *Максим Симский.* С. 67–69. Максим Симский не датирует точно это столкновение, относя его к патриаршеству Нектария (1661–1669 гг.). Может быть, о том же случае сообщает О. Пери по данным османских судебных материалов июня 1671 г. (*Peri O.* P. 116), а возможно, речь идет о разных стычках.

76 *Maundrell H.* P. 442.

77 *Максим Симский.* С. 73–74; *Peri O.* P. 111; *Досифей.* Грамоты. С. 62

78 Как выразился в одном из своих писем Досифей, «тот французский волк, беззаконный посол западной гордости», своим появлением спровоцировавший конфликт у Св. мест, был отозван османскими властями в Стамбул, «чтобы он жил в берлоге своей, яко медведь губительный» (*Досифей.* Грамоты. С. 62–63).

францисканцев, находящихся в Иерусалиме. Впрочем, не все эти указы выполнялись местной иерусалимской администрацией[79].

Францисканцы, со своей стороны, многократно (в 1682, 1684, 1686, 1688 гг.) пытались склонить Высокую Порту к пересмотру данных грекам привилегий. Западные дипломаты, находившиеся в Стамбуле, и особенно польский посол, прибывший в 1679 г. для заключения мира с Османской империей, вмешались в спор за Св. места на стороне францисканцев, но, по выражению Досифея, «яко яица о жестоком камень ударени быша и сокрушишася»[80]. Однако аргументы католиков стали звучать намного весомей после разгрома османской армии под Веной в 1683 г. и дальнейших поражений империи в войне с коалицией европейских держав. Франция осталась единственным государством, дружественным османам, и Высокая Порта в угоду ей пошла на уступки католикам в Св. земле. Уже в 1686 г. из Стамбула в Иерусалим прибыла комиссия высокопоставленных чиновников, на месте ознакомившаяся с жалобами францисканцев и осмотревшая отнятые у них после 1637 г. постройки. В споре о Св. местах мнение комиссии склонилось на сторону латинян, но Досифею еще четыре раза удавалось удерживать власти от изменения сложившейся ситуации.

Однако в середине апреля 1690 г. великий везир Мустафа-паша Кепрюлю передал францисканцам права на владение св. Кувуклием, половиной Голгофы, местом Обретения Креста, Вифлеемским собором со Св. Пещерой и другими объектами. В июне указ был приведен в исполнение, католики вступили во владение Св. местами, православные алтари и иконостасы были разломаны, иконы и лампады выброшены. Предписывалось не препятствовать переходу в латинство восточных христиан[81]. Как писал Иван Лукьянов, десять лет спустя посетивший Вифлеемскую церковь, «турок у грек (церковь. – *К.П.*) отнял да французам отдал, а грекам дал придел с боку той церкви; а что было в той церкви строение греческое, то все французы вон выкидали; деисусы, иконостасы резные позлащенные… и то строенье лежит теперево не в призоре; а то строенье грекам многие тысячи денег стало, а теперево пропадает так ни за что»[82].

Досифей предпринимал отчаянные усилия, чтобы побудить османские власти вернуть своим верноподданным-грекам их святыни. Великий везир Хусейн-паша Кепрюлю неофициально давал понять патриарху, что при первой возможности так и поступит, но поражения Турции в войне со «Священной

79 *Померанцев И.* Досифей. С. 18–19; *Peri O.* P. 109; *Досифей.* Грамоты. С. 3–4, 62.

80 *Досифей.* Грамоты. С. 63.

81 *Прокопий Назианзин.* С. 145–146; *Максим Симский.* С. 78; *Неофит Кипрский.* Рассказ. С. 21–22; *Досифей.* Грамоты. С. 4–7; *Peri O.* P. 112.

82 *Лукьянов И.* Кол. 261.

лигой» делали эту перспективу иллюзорной. По условиям Карловацкого мира 1699 г. Св. места Палестины оставались в собственности латинян. Любопытно, что францисканцы в своем прошении австрийскому императору настаивали на том, чтобы одним из условий заключения мира с Портой было бы низложение патриарха Досифея и тех его преемников, которые «будут также упорствавать в своей злобе»[83]. Видимо, этот пункт был отклонен стараниями великого драгомана Маврокордато.

Осознавая возросшую силу иностранного дипломатического вмешательства[84], Досифей пытался противопоставить давлению западных послов влияние России. Начиная с ноября 1690 г. патриарх раз за разом обращался к российским властям с просьбой поставить возвращение грекам Св. мест одним из условий примирения с Турцией. Особенно активно Досифей убеждал Петра I вмешаться в вопрос о Св. местах во время мирных переговоров в Стамбуле дьяка Емельяна Украинцева (1699–1700 гг.). «Понеже сии (то есть турки) горды и хотят, чтобы было ходатайство с большим прошением, потом отдати их с тонкими словами, видится быти мало благодеяние. Сего ради ждут величайшего радения и теплейшее прошение, да явятся, яко творят хотение вашего… тишайшества в велико нечто и изрядное»[85], – писал Досифей царю и направлял в Москву образцы необходимых грамот к султану, великому везиру и муфтию[86]. Одновременно иерусалимский патриарх обрушивался с упреками на своего московского собрата патриарха Адриана, не оказавшего должный нажим на царя, в результате чего пункт о Св. местах не был включен в переговорные статьи – «и сего ради опечалихомся и наипаче много плакахом»[87]. Действительно, Досифей интересовал Петра I как ценный информатор и агент влияния, но приносить мир с Турцией в жертву интересам Иерусалимской церкви царь не собирался. Только дьяк Емельян Украницев, идя навстречу пожеланиям патриарха, частным порядком ходатайствовал перед везиром о возвращении Св. мест православным. Османские сановники соглашались со всеми доводами в пользу греков и обещали обязательно вернуть им права на места поклонения по наступлении благоприятного политического момента[88]. Момента этого Досифей так и не дождался, хотя в 1704 и 1705 гг. опять пытался склонить султанское правительство на свою сторону. Единственное, чего ему удалось добиться – это заблокировать прошения «франков» в Высокую Порту о реставрации обветшавшего храма Воскресения.

83 *Березин И.Н.* Православные церкви в Турции. С. 34.

84 Даже армяне пытались в 1700 г. добиться уравнения в правах с греками через посредство посольства от персидского шаха (*Досифей*. Грамоты. С. 35).

85 *Досифей*. Грамоты. С. 27.

86 Там же. С. 5–7, 25–28.

87 Там же. С. 86–87.

88 *Лаврентьев А.В.* С. 187–189.

Патриарх понимал, что, как и в случае с его собственной тридцатилетней давности реставрацией Вифлеемского храма, всякие строительные и декоративные работы закрепляют права на Св. места того исповедания, которое эти работы проводит[89].

XVIII век: маятник качается

Состояние купола, однако, становилось все более угрожающим, и это вынудило соперников пойти на компромисс. После напряженных переговоров православного патриарха Хрисанфа с французским послом и латинским прокуратором Св. Гроба, в 1718 г. было принято решение о проведении совместных ремонтных работ, и в конце января 1719 г. получена соответствующая санкция османского правительства[90].

На 30-е гг. XVIII столетия приходится оживление вражды греков с армянами, связанное с радикальной перегруппировкой сил в османской элите. Восстание в Стамбуле 1730 г. привело к свержению султана Ахмеда III и возвышению великого везира армянского происхождения Али-паши. «Безумие было в почете и господствовало безстыдство», – писал в это время греческий хронист[91]. Еще до этих событий армяне протестовали против очередной «кривой» греческой Пасхи 1729 г., доказывая истинность своего исчисления даты праздника. Патриарх Хрисанф добыл султанский фирман, запрещающий дальнейшие дискуссии по этому поводу и положивший конец спорам[92].

Теперь, опираясь на поддержку везира и османской верхушки, армяне возобновили свои притязания на главенство над монофизитскими общинами Иерусалима и равенство с греками при отправлении пасхальных богослужений. По утверждению греческих авторов, армяне пошли на грандиозную аферу, подделав султанские указы XVI в. о первенстве греков у Св. мест (вместо слова «румы» было вставлено «армяне»)[93]. На самом деле, подобные документы имелись в распоряжении армянской церкви не позже чем с середины XVII в. Османские власти, смотря по политическим обстоятельствам, то давали ход этим фирманам, то объявляли их поддельными (это же касалось аналогичных документов, имевшихся у греков)[94]. Армяне заручились также свидетельствами в свою пользу подкупленного иерусалимского судьи и более двухсот местных жителей, продававших свои голоса по 50 пи-

89 *Досифей*. Грамоты. С. 26, 38, 48, 54.
90 *Хрисанф*. С. 129–138; *Максим Симский*. С. 80.
91 *Прокопий Назиანзин*. С. 168; См. также: *Мейер М.С.* С. 174–180.
92 *Парфений Афинянин*. С. 191.
93 Там же. С. 195–196; *Неофит Кипрский*. Рассказ. С. 25.
94 *Peri O.* P. 130–131.

астров. Современник событий митрополит Парфений Афинянин писал: «… за деньги арабы продают все, что угодно, таков древний обычай населения Иудеи. Я не считаю арабов достойными порицания; они люди бедные, и, когда им представляется такой случай обогатиться, они приложили свои печати, не осуждаю я и судью, доставившаго свидетельское показание, ибо и он нуждается в деньгах; не трудно получить свидетельские показания из уст свидетеля, гораздо труднее отнестись с презрением к таким деньгам и их вернуть»[95]. В итоге армянское лобби в Стамбуле в 1730, 1731 и 1734 гг. добилось издания султанских указов о даровании иерусалимским армянам требуемых привилегий[96].

Дождавшись в 1735 г. опалы Али-паши и окружавших его армян, патриарх Мелетий сумел в результате судебного разбирательства на самом высоком уровне взять реванш и вернуть грекам утраченные права. Главным посредником и покровителем греков, принесшим им победу, был *кехая-бей* (управляющий делами) везира Осман Халиса-эфенди (ум. 1737 г.), которому православные летописцы посвящали цветистые панегирики[97].

В 1756 г. завершилось почти семидесятилетнее преобладание католиков у палестинских святынь. В Вербное Воскресенье, которое пришлось на католическую Пасху, в храме Св. Гроба произошла массовая драка православных с католиками (стороны обвиняли друг друга в противодействии богослужению у соперников). Со стороны латинян в побоище участвовали арабы-католики из Вифлеема и Айн Карема, которые пронесли в храм под одеждой сабли, камни и палки. Греки заранее прознали о назревающем конфликте, и сметливый святогробский скевофилакс заменил в церкви серебряные лампады и кадила стеклянными. Когда началась драка, все здоровые монахи из греческой патриархии бросились на помощь единоверцам. Особой удалью отличились православные албанцы, которых было немало среди святогробцев. Двери храма оказались заперты, и монахи по веревкам спускались с крыши патриархии в окно храма. В свалке были перебиты все православные кадила, а латинская серебряная утварь разломана и разворована арабами обоих исповеданий[98].

Разбирательство конфликта было вынесено на суд Порты, «которая, – как писал А.Н. Муравьев, – всегда взирала с неудовольствием на то, что однажды принуждена была уступить требованиям франков и отнять у своих подданных древние права их»[99]. Позиции православных в храме Воскресения,

95 *Парфений Афинянин*. С. 273.
96 Там же. С. 192, 197–197, 201–211.
97 *Парфений Афинянин*. С. 223–231; *Прокопий Назианзин*. С. 168–180.
98 *Мелетий*. С. 178–179.
99 *Муравьев А.Н.* История. Т. 2. С. 352.

Гефсимании, Вифлееме были восстановлены. В ноябре 1757 г. султанский хатти-шериф был приведен в исполнение: греческий монах встал на страже в св. Кувуклии, латинские лампады вынесли из Гефсиманской церкви Богородицы, греки вступили во владение базиликой Рождества в Вифлееме и двумя дверями, ведущими в Св. Пещеру. Северная дверь осталась во владении католиков. Чтобы не раздражать францисканцев до крайности, греческий патриарх Парфений разрешил им совершать богослужение у Св. Яслей и иметь там несколько лампад. Стоит отметить, что владельцы тех или иных мест поклонения, как правило, очень ревниво относились к богослужениям соперничающих церквей у этих святынь и старались, по мере возможности, чинить препятствия противникам. Того же патриарха Парфения францисканцы, в период своего преобладания в Вифлееме, однажды заставили в праздник православного Рождества стоять перед запертыми дверями базилики и так и не пустили внутрь[100].

Как уже говорилось в предыдущей главе, подробное описание этих событий содержится в дамасской хронике Михаила Брейка[101]. Точно также сведения о борьбе Досифея с францисканцами в 1680-х гг. фиксировались безвестным баламандским монахом на полях одной из монастырских рукописей[102]. Православная Сирия внимательно следила за положением палестинских святынь.

В 1768 г., пользуясь начавшейся войной Турции с Россией, католики попытались вернуть утраченные владения, но даже в таких условиях патриарх Ефрем и его будущий преемник митрополит Софроний сумели убедить султана и шейх-уль-ислама в своей правоте[103]. А после французской революции 1789 г. позиции францисканцев в Св. земле резко ослабели: Европе стало уже не до них.

Пожар храма Гроба Господня

Если в XVI–XVIII вв. основные споры за обладание Св. местами велись между католиками и православными, армяне же претендовали, главным образом, на первенство в отправлении обрядов и главенство над «малыми» монофизитскими церквями, то с начала XIX в. армянская церковь начинает заявлять права уже на совладение основными местами поклонения.

100 *Неофит Кипрский.* Рассказ. С. 23–24; *Максим Симский.* С. 82–83; *Прокопий Назианзин.* С. 148–150.

101 *Михаил Брейк.* Тарих аш-Шам. С. 72.

102 СПбФ АРАН. Ф. 1026/1. № 246. Л. 27.

103 *Муравьев А.Н.* История. Т. 2. С. 353; *Максим Симский.* С. 84; *Неофит Кипрский.* Рассказ. С. 26–27.

Всплеск интриг произошел осенью 1799 г., после отражения сирийского похода Бонапарта. Османская армия во главе с великим везиром Юсуфом-пашей, преследуя французов, остановилась у Газы. Армяне воспользовались присутствием в Палестине главы османской администрации и обратились к нему с просьбой о разрешении служить обедню в вифлеемской Св. Пещере. В мае 1800 г. они тайно получили фирман о равных с греками правах богослужения во всех местах поклонения. Как раз в этот момент скончался главный лоббист греческих интересов великий драгоман войска Георгий Караджа. Однако позиции православных отстоял российский посол В.С. Томара. Поддержка со стороны русской дипломатии, о которой когда-то мечтал патриарх Досифей, через сто лет стала, наконец, «срабатывать»[104]. Греческий хронист Прокопий Назианзин с удовлетворением отметил, что после этого поражения армянский патриарх от огорчения заболел и «испустил свою нечестивую душу»[105]. Подковерная борьба за Св. места оставляла по себе вполне реальные жертвы.

Как утверждали летописцы, 80-летний православный патриарх Анфим также скончался (30 ноября 1808 г.) от нервного потрясения, вызванного известиями о пожаре в храме Гроба Господня. Тот год был временем максимального влияния армян в Османской империи. В окружении великого везира Мустафы-паши Байрактара было немало армянских советников и банкиров. И как раз в это время, в ночь на 30 сентября 1808 г., в храме Гроба Господня произошел грандиозный пожар.

Греки обвиняли армян в умышленном поджоге святыни с целью получить у своего покровителя Мустафы-паши – фактического хозяина империи – право на восстановление всего храма и, следовательно, владения им в дальнейшем[106]. По другой версии, не столь зловещей, пожар был устроен двумя армянскими монахами, чем-то обиженными своим церковным начальством и желавшими

104 *Неофит Кипрский.* Рассказ. С. 31–32; *Максим Симский.* С. 182; *Прокопий Назианзин.* С. 182.

105 *Прокопий Назианзин.* С. 183.

106 *Неофит Кипрский.* Рассказ. С. 33. Такова была официальная точка зрения Иерусалимского патриархата (*Каптерев Н.Ф.* Сношения. С. 515). Как писал греческий хронист Прокопий Назианзин, «слух этот (о силе Мустафы Байрактара. – *К.П.*) побудил армян в Иерусалиме начать бессмысленные и богопротивные интриги; а злой дух воспламенил воображение худших из них, которые в демонском и безбожнейшем помысле решили сжечь Храм живоноснаго Гроба» (*Прокопий Назианзин,* С. 184). А.Н. Муравьев считал инициатором замысла самого великого везира, который, выискивая благовидный предлог для попрания древних фирманов, «внушил им (армянам. – *К.П.*) то преступное средство, от которого они отрекаются» (*Муравьев А.Н.* История. Т. 2. С. 367).

ему отомстить. Однако пламя пошло дальше рассчитанного[107]. Так или иначе, возгорание произошло на армянском участке в храме Константина и Елены, а оттуда огонь распространился по всему храму Гроба Господня, полному деревянных конструкций и тканых занавесей.

Сохранились ярчайшие свидетельства очевидцев катастрофы. Как писал Прокопий Назианзин, «...около шестого часа ночи они (армяне. – *К.П.*) подожгли свое помещение на хорах. Когда пламя достаточно разгорелось, они начали кричать... На помощь сбежались наши и «франки», но проклятые не позволили им дойти до своего помещения, говоря, что нет надобности и они сами потушат огонь. Так говорили они, а на самом же деле... лили на огонь целые кувшины водки, нефть и другие легко воспламеняющиеся вещества. ...Видя, что огонь и пламя разгораются все больше и свирепствуют, как разъяренная львица, и, как хамелеон, меняются цвета, они начали выть и кричать, призывая на помощь остальных отцов, находившихся в патриархии... Пока проснулись турки привратники и пока они пришли и открыли дверь храма, …пламя …распространилось по всему храму, …и затушить пожар стало невозможно»[108].

Максим Симский находился в патриархии, смежной с храмом Св. Гроба, когда ударили в набат. «Услышав это и недоумевая, что такое, – пишет он, – мы прибежали и увидели, что пламя выходит из окон и пожирает рамы, которые все были из дерева. Сильно испугавшись, как бы не пострадал... купол Пресвятого Гроба, мы все монахи, малые и великие, сбежались, неся много воды в разных сосудах, и лили ее из высоких окон храма против колокольни. Но мы напрасно трудились вследствие большого расстояния. Мы не могли лить воду в пламя ни из помянутых высоких окон, ни из окон алтаря. Привратники кричали. Но когда же они пришли и открыли Св. ворота? Через час, когда пламя охватило уже всю армянскую часть. Затем... пламя поднялось к куполу, который вполне пожрал… огонь, и такое большое пламя выходило из непокрытой части храма (отверстие в крыше ротонды. – *К.П.*), что оно освещало весь Иерусалим»[109].

107 Такова была армянская трактовка событий, озвученная в летописи Максима Симского (*Максим Симский*. С. 108). А.Н. Муравьев также приводит эту версию, но не доверяет ей (*Муравьев А.Н.* История. Т. 2. С. 366). Да и сам Максим Симский писал: «Бесстыднейший, нечестивейший и безумнейший армянский драгоман сознавался, что “мы не надеялись, что пожар примет такие размеры”. Это он сказал в присутствии муфтия и некоторых наших во дворе храма» (*Максим Симский*. С. 109). Если же искать ответ на сакраментальный вопрос «Кому выгодно?», то следует помнить, что в ночь на 30 сентября 1808 г. Мустафа Байрактар еще был у власти, так что фирман на восстановление храма неизбежно получили бы армяне.

108 *Прокопий Назианзин*. С. 184–185.

109 *Максим Симский*. С. 108.

К главе 1. Исторический контекст.



Городище Умм аль-Джималь в северной Иордании –
христианское селение Раннеарабской эпохи.



Городище Умм ар-Расас в центральной Иордании –
пример христианского сообщества, процветавшего при Омейядах.





Мозаики иорданских церквей, жертвы аббасидского иконоборчества (Ма’ин, 719/720 г.).



Церковь св. Стефана, Умм ар-Расас. Мозаика баптистериона с изображением палестинских городов, 718 г.

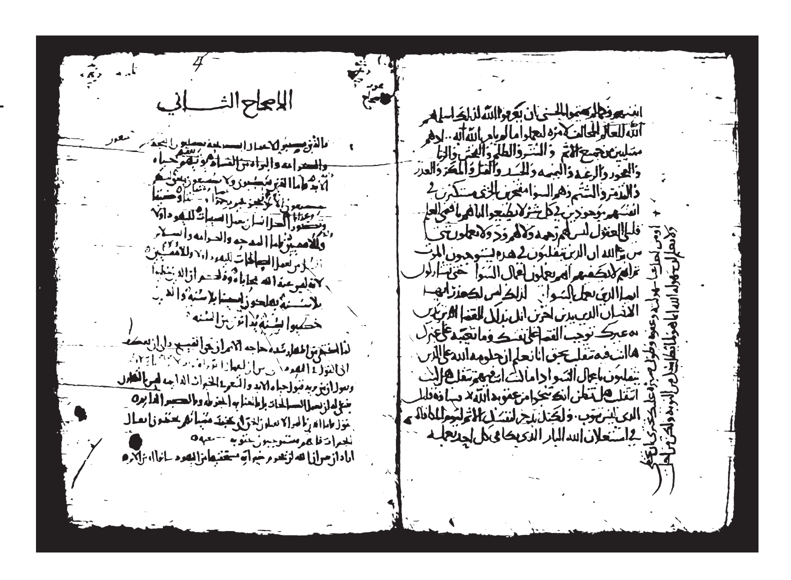


Страна Мертвых городов, Серджилла. Коллапс позднеантичной «оливковой» экономики.




Ο ΑΓΙΟϹ

Синайская рукопись 867 г. – древнейший датированный арабо-христианский текст.



الاصحاح الثاني



Гравюра Эдгарда Ревиха «Сирияне», 1483 г.
Первый рисунок с натуры ближневосточных христиан.

Св. Сергий, синайская икона XIII в.
Стиль полностью идентичен росписям сирийских церквей плато Каламун XII–XIII вв.

К главе 3. География и демография.

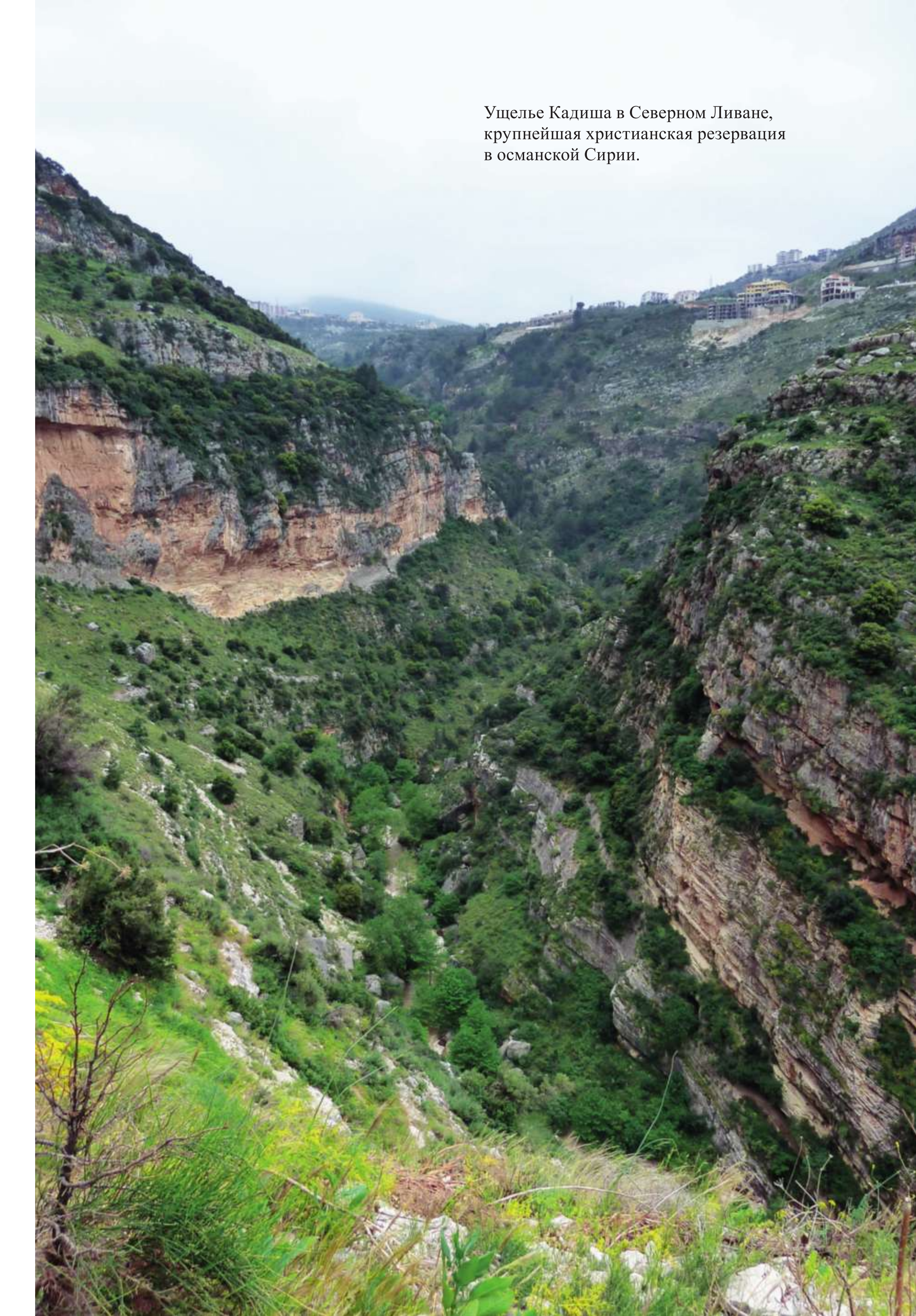


Март Марьям, кафедральный собор антиохийских патриархов. Церковь полностью перестроена после того, как была сожжена во время Дамасской резни 1860 г.



Улочка христианского квартала Салиба-Джудайда в Халебе.

Маалюля (Центральная Сирия), один из последних островков бытования арамейского языка.



Ущелье Кадиша в Северном Ливане,
крупнейшая христианская резервация
в османской Сирии.



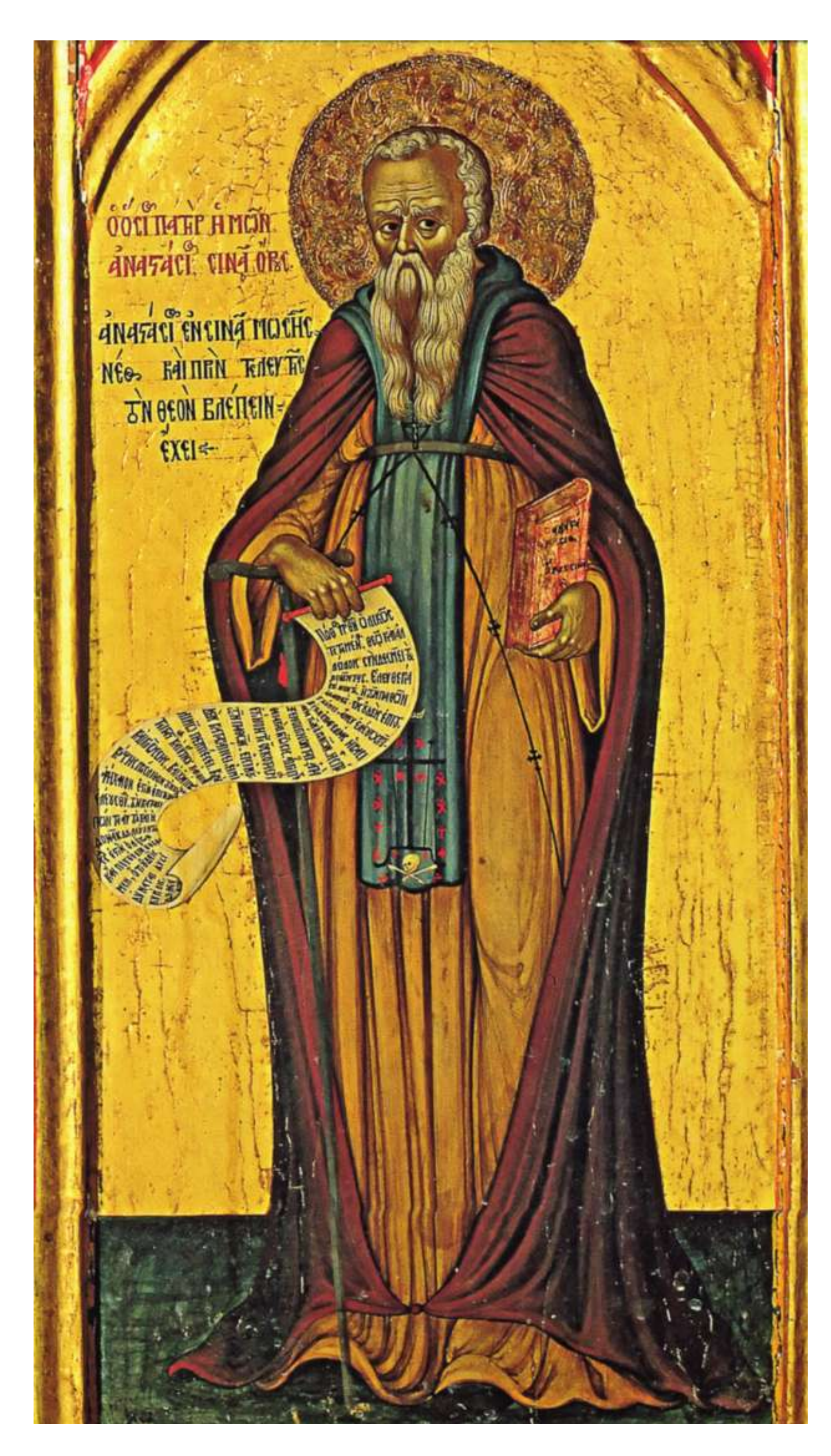


Эзра, Хауран. Может быть, древнейшая из ныне действующих христианских церквей, IV в.

Плато Каламун. Вдоль горизонта – хребет Антиливан.

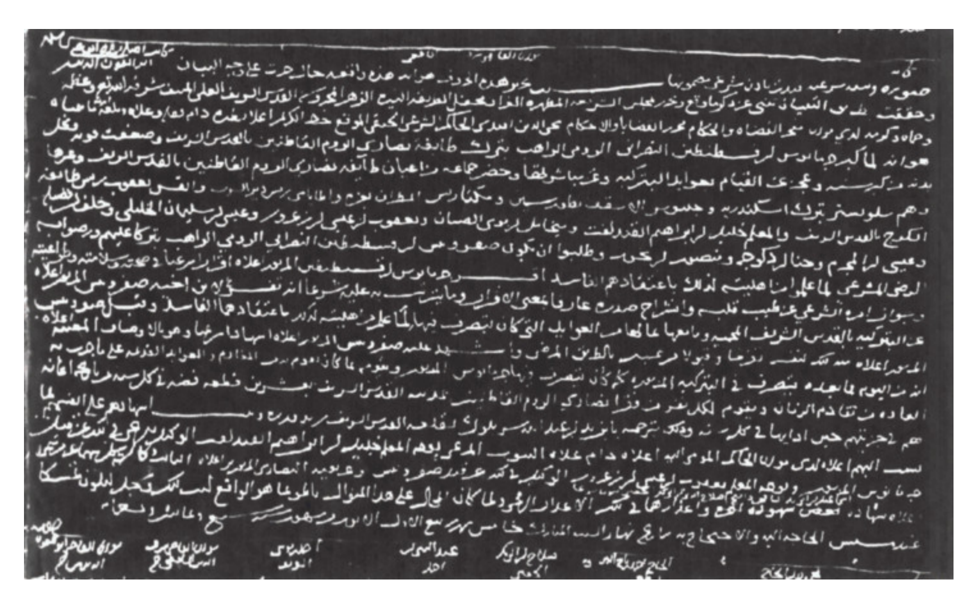


Улочки османской Антиохии.



Икона «Преп. Анастасий Синаит», XVII в. Синайский монастырь св. Екатерины. Идеальный образ ближневосточного инока.

Монахи монастыря св. Екатерины. Акварель Д. Робертса, 1839.
Иерусалимские святогробцы, возможно, выглядели так же.

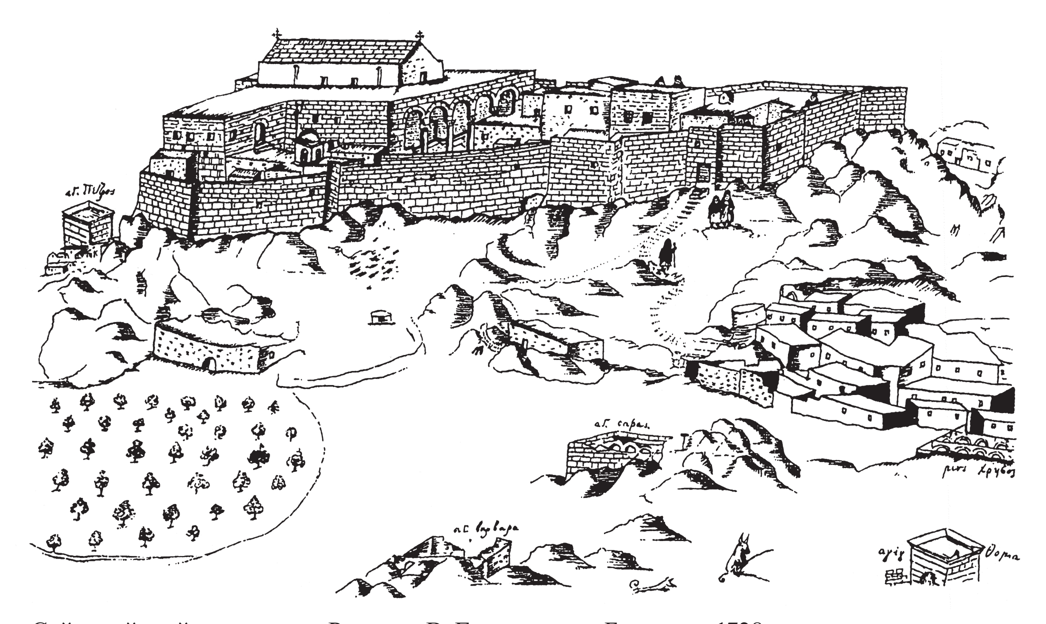


Постановление шариатского суда Иерусалима, санкционировавшее передачу иерусалимского патриаршего престола от Германа к Софронию. Май 1579 г.

К главе 5. Монастыри и монашество.



Лавра св. Саввы. Акварель Д. Робертса, 1839 г.



Сайданайский монастырь. Рисунок В. Григоровича-Барского, 1728 г.

Сайданайский монастырь
Успения Богоматери.



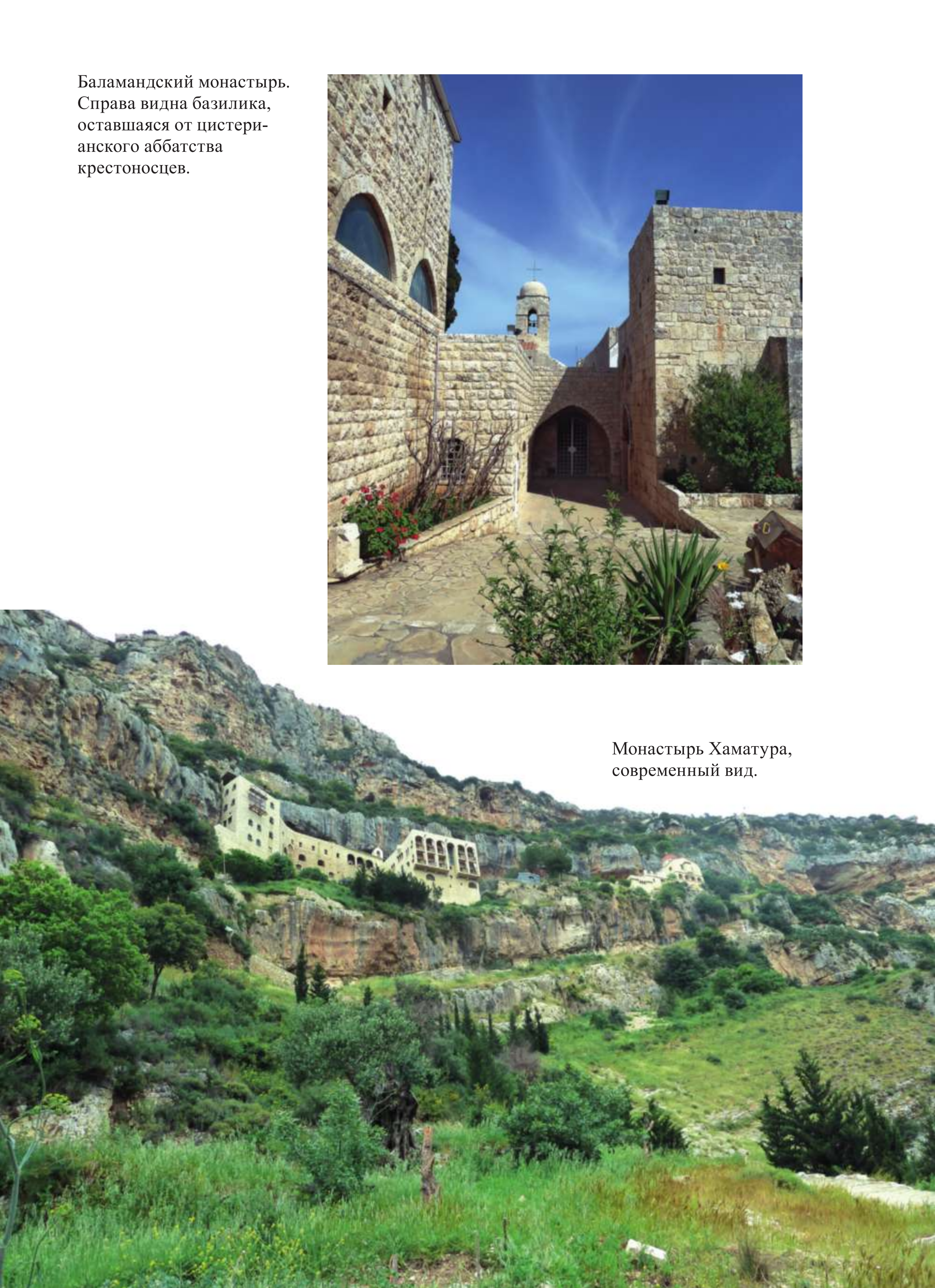
Сайданайский монастырь.

Монастырь
св. Феклы
в Маалюле.



Монастырский быт.
Униатский монастырь свв. Сергия и Вакха в Маалюле.

Баламандский монастырь. Справа видна базилика, оставшаяся от цистерианского аббатства крестоносцев.



Монастырь Хаматура, современный вид.



Долина Иордана.
Акварель Д. Робертса, 1839 г.



Василий Лупу, господарь Молдавии в 1634–1653 гг. Неформальный лидер Православного Востока.





Ктиторы с фресок монастыря Синайя, Валахия, 1696 г.
Эти люди триста лет «кормили» Православный Ближний Восток.

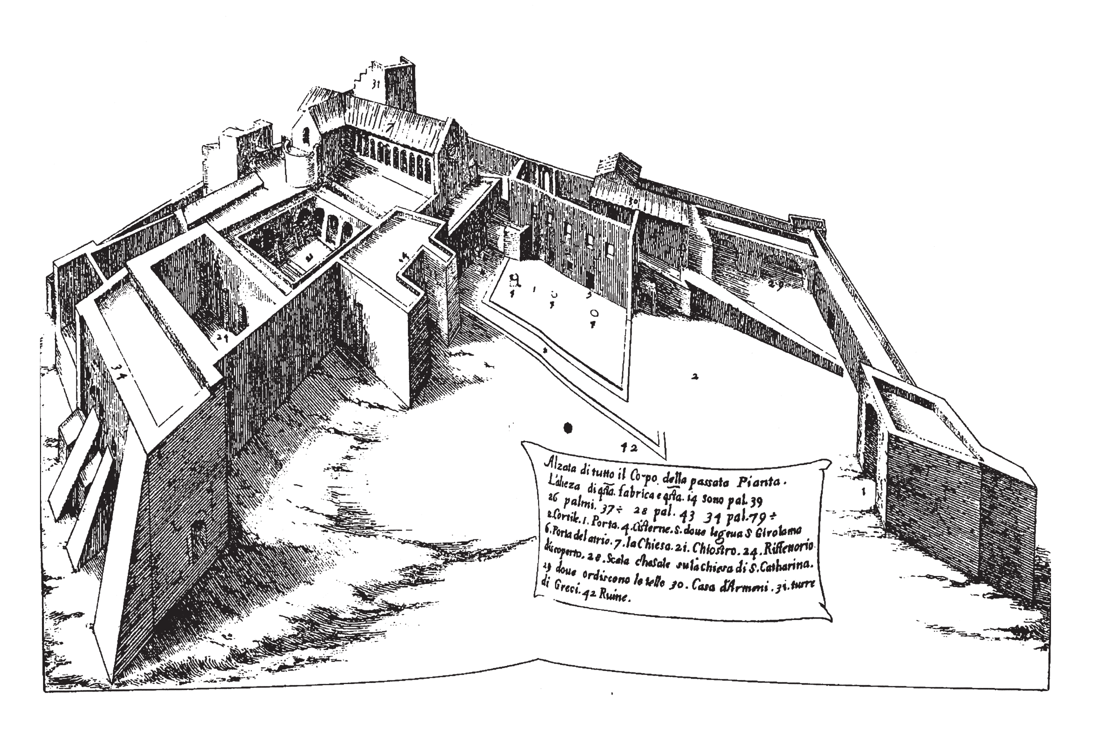


Храм Гроба Господня,
современный вид.

Кувуклий св. Гроба.
Акварель Д. Робертса, 1839 г.

Вифлеемский монастырь Рождества Христова по рисунку Бернардино Амико, 1596 г. Характерный католический ракурс – францисканский монастырь расположен на переднем плане, башня православной митрополии, примыкающая к базилике – в самом дальнем углу.

Интерьер вифлеемской базилики Рождества Христова.

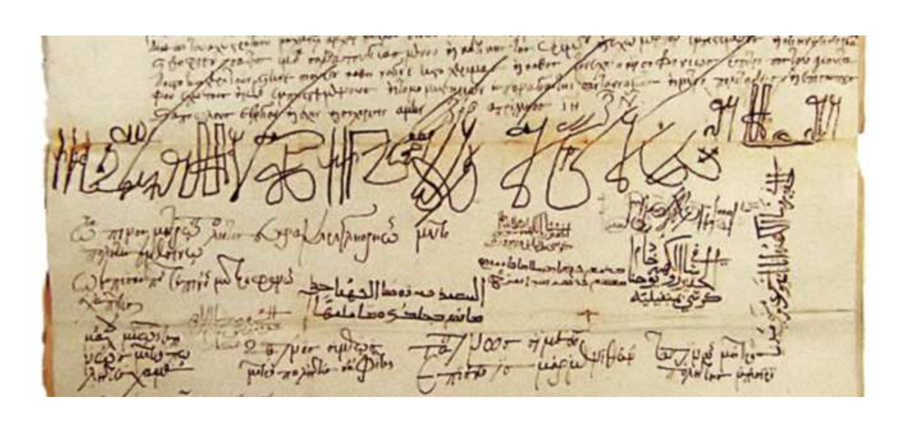




Грамота антиохийского патриарха Макария, отправленная 1 ноября 1656 г. из Тырговиште к царю Алексею Михайловичу. Греческий текст скреплен арабской подписью, выполненной Павлом Алеппским, обладателем куда лучшего почерка, чем его отец.



Грамота антиохийского патриарха Иоакима ибн Зияде к царю Федору Ивановичу, апрель 1594 г. Под грамотой стоят подписи антиохийских архиереев на греческом и арабском языках и на мелькитском каршуни. Большинство подписей, включая патриаршую, имитированы одной и той же рукой, предположительно, писца грамоты.





Макарий III аз-За’им, патриарх антиохийский в 1647–1672 гг. Изображение с «Титулярника» 1672 г.



Константин Бранковяну, господарь Валахии в 1698 – 1714 гг.



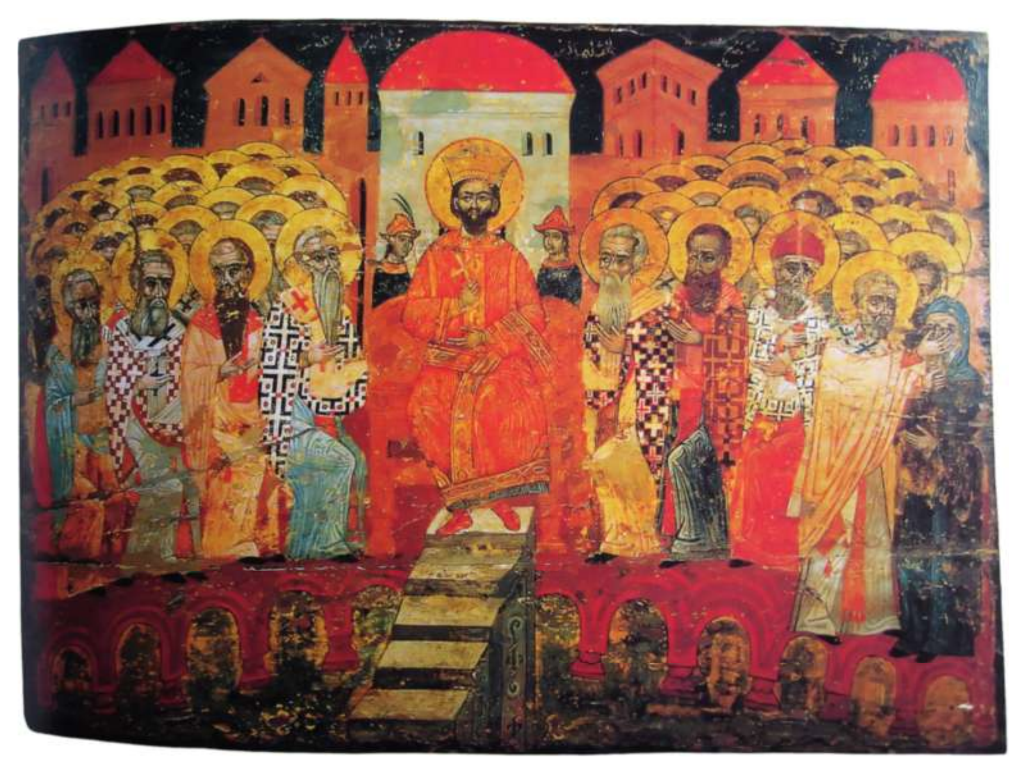
Досифей Нотара, патриарх иерусалимский в 1669–1707 гг. Изображение с «Титулярника» 1672 г.

Маронитский собор в Халебе. На переднем плане – памятник архиепископу Герману Фархату (1670–1732), классику новоарабской литературы.



Памятник Максиму Мазлуму, униатскому патриарху в 1833–1855 гг., Халеб. Этот человек добился легализации Мелькитской католической церкви в Османской империи.

К главе 10. Культура Православного Востока.



Никейский собор, мелькитская икона, сер. XVII в.
В правом углу св. Николай выковыривает глаза ересиарху Арию.



«Ответ» папе римскому Анастасия ибн Муджаллы. Копия, выполненная Павлом Алеппским, 1642 г.



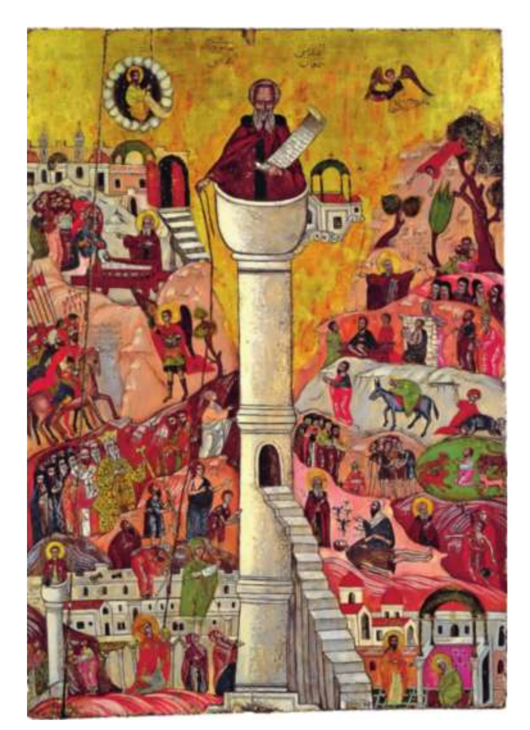
Псалтырь с миниатюрами Юсуфа аль-Мусаввира, шедевр арабо-христианской каллиграфии, 1648 г.



Трактат Макария III аз-За'има об антиохийских епархиях и архиереях. Рукопись-автограф патриарха, закончена в Грузии в 1665 г. На полях – приписки внука Макария патриарха Кирилла V аз-За'има (1652–1720).



Святые столпники
Симеон Старший и Симеон Младший,
икона Ни'мы аль-Мусаввира, 1699 г.



Св. Симеон Столпник Младший,
икона Юсуфа аль-Мусаввира, до 1667 г.



«Торжество Православия»,
икона Ханании аль-Мусаввира, 1722 г.

Прокопий подвел итоги: «Сначала сгорели помещения армян, затем храм Голгофский с нашими помещениями вокруг него; пламя поднялось и захватило большой деревянный крытый свинцом купол, уничтожило все дерево, находившееся в храме и куполе, а свинец большого купола расплавило. Сгорел весь Кафоликон (речь идет далее о греческой церкви Воскресения внутри храмового комплекса. – *К.П.*), обширный алтарь, прекраснейший иконостас, две деревянных сосудохранительницы в алтаре, патриаршее сопрестолие изящной работы, два больших шкапа с различными священными останками в них. Стоявшие под сводом алтаря мраморные колонны превратились в пепел и весь свод был разрушен. Огонь расплавил как воск и уничтожил иконы, священные одежды, паникадилы, лампады и разные другие священные драгоценные сосуды... Только Св. дверь Св. Кувуклии... нисколько не пострадала»[110].

Греческие хронисты утверждали, что в окружении великого везира уже были подготовлены фирманы о передаче армянам всех Св. мест в безраздельное владение. Оставалось только скрепить указы султанской тугрой. Но в последний момент, 3 ноября 1808 г., Мустафа-паша был убит мятежными янычарами, фирманы сгорели вместе с его домом, позиции армян пошатнулись, и право восстанавливать храм получили греки.

Строительные работы начались летом 1809 г. и сопровождались бесконечными конфликтами и тяжбами с франками и армянами, которых поддерживали иерусалимский муфтий и городские янычары. Грекам же покровительствовал дамасский паша Гендж Юсеф, который, стремясь укрепить свою власть в Иерусалиме, ущемил старинные вольности местных янычар, в частности изгнал их из городской цитадели, где разместил свой гарнизон[111].

В декабре 1809 г. иерусалимские янычары восстали против паши, захватили в плен мутасаллима и, по подсказке армян и «франков», обрушили свой гнев на греков, которых считали виновниками всех действий Гендж Юсефа. Первый удар мятежники нанесли по строящемуся храму Св. Гроба. Архитектор и часть рабочих успели бежать, из оставшихся один каменщик был убит на месте, трое изранены и заперты в кельях. «Двигаясь по храму вооруженные, как дикие бешеные волки, – писал хронист, – одни кололи мрамор и колонны, другие срывали мраморную обшивку Св. кувуклия, третьи, раскрывая находившиеся в Храме келии монахов, грабили точно воры»[112]. Бунтовщики врывались в монастыри, расхищал их имущество, искали патриаршего наместника Мисаила,

110 *Прокопий Назианзин*. С. 185.

111 *Максим Симский*. С. 111–126; *Неофит Кипрский*. Рассказ. С. 34–38; *Прокопий Назианзин*. С. 188–204.

112 *Прокопий Назианзин*. С. 205.

драгомана, греческих архиереев. Но все успели попрятаться, кто – у соседей-мусульман, кто – в зловонной цистерне, кто – в подземельях. Несколько недель восставшие владели городом, держали в осаде цитадель и каждый день избивали и грабили православных. В январе 1810 г. под стенами Иерусалима неожиданно появилось войско паши, ворвалось в город и сломило сопротивление мятежников. На следующий день были удавлены 12 вожаков бунта[113].

Строительные работы в храме были продолжены. При этом греки, пользуясь представившейся возможностью, старались искоренить всякие следы присутствия в храме инославных исповеданий, выбрасывали чужие лампады и иконы, украшали постройки греческими надписями и т. п. Лишь с помощью египетского паши Мухаммада Али коптам удалось отстоять свой придел, примыкавший к св. Кувуклию. Грекам против воли пришлось заново отстроить его, хотя и в меньших размерах.

Наконец, 13 сентября 1810 г. строительство было закончено, и храм освящен[114].

Борьба за Св. места на этом, конечно, не закончилась. Ущемленные в своих интересах общины продолжали засыпать жалобами и подарками Высокую Порту и иерусалимские власти, чаша весов снова качнулась в сторону латинян и армян. В 1811–1812 гг. они опять оттесняют православных от владения Св. местами, опираясь на решения Порты, поддержку сайдского и дамасского паши Сулеймана и иерусалимского правителя. Сулейман был разгневан на греков за то, что те не дали ему заем, Порта же отвернулась от православных из-за интриг армянских саррафов, обвинивших в измене великого драгомана и его брата из фанариотского клана Мурузи (оба были казнены осенью 1812 г.). Собственно говоря, великий драгоман и этнарх греков Дмитрий Мурузи пал жертвой своей пророссийской и антифранцузской ориентации. После занятия Москвы Наполеоном султан пытался добиться благосклонности французского императора в обмен на голову своего драгомана.

Еще в мае 1811 г. францисканцы получили в свое распоряжение все спорные места поклонения в храме Гроба Господня и установили в своей части храма орган, очень раздражавший православных. Латинские монахи повыбрасывали «схизматические» лампады, кресты и подсвечники, завесили православные иконы и хотели соскоблить греческие надписи, но были удержаны от этого мутасаллимом. В январе 1812 г. армяне были уравнены с греками во всех правах. Малые монофизитские церкви получили право самим выбирать себе покровителя и перешли под протекторат армянского патриарха. Высокая Порта предписала армянам выплатить грекам 37,5 тыс. пиастров в компенсацию за

113 *Неофит Кипрский*. Рассказ. С. 39–43; *Прокопий Назианзин*. С. 205–208; *Максим Симский*. С. 127–130.

114 *Неофит Кипрский*. Рассказ. С. 44–47; *Прокопий Назианзин*. С. 209–217.

восстановление армянских участков храма; тем самым, греки теряли основание претендовать на владение этими участками. Названная сумма была значительно ниже фактических затрат, но и от ее уплаты армяне уклонились. Иерусалимский кади, пытавшийся защитить права местных греков, был сослан, после чего армяне получили половину Гефсиманского храма (Гробницы Богоматери) и один из ключей от Св. Пещеры Вифлеема[115].

На протяжении 1812–1820 гг. греки постепенно восстанавливали утраченные права, несмотря на противодействие правителя Иерусалима. На сей раз православным помогал сайдский Сулейман-паша, охладевший к франкам. В декабре 1817 г. греки были допущены к богослужению в св. Кувуклии наравне с «франками», а в 1820 г. уравнены с ними во всех прочих правах владения Св. Гробом (украшение, поддержание порядка и т. д.)[116].

Однако Греческое восстание 1821 г., потом русско-турецкая война 1828–1829 гг. опять подорвали позиции православной церкви. В этих условиях начинается новое возвышение армян, добившихся равных с греками прав на пользование св. Кувуклием и Камнем Миропомазания[117].

Несколько выходя за хронологические рамки работы, упомянем, что наибольшего влияния у Св. мест армяне достигли в 1830-е гг., в период египетской оккупации Сирии. Армянское лобби было сильно в окружении египетского правителя Мухаммада Али, армянские банкиры имели большое влияние в Стамбуле. В этих условиях православные и латиняне, кажется, впервые объединились против армян и, при поддержке европейской дипломатии, добились в 1839 г. указа Высокой Порты, аннулировавшего армянские привилегии. После этого арабами-христианами обоих исповеданий был разгромлен храм Вознесения, выстроенный армянами на вершине Елеонской горы. В 1840-е гг. соперничество за обладание Св. местами развернулось, в первую очередь, между греками и латинянами. Именно к этому времени относится спор за ключи Св. Пещеры Вифлеема, ставший предлогом для начала Крымской войны.

Попытка осмысления

Как видим, в течении этой многовековой борьбы Порта была крайне непостоянна в своих симпатиях, поддерживая то одну, то другую конфессию, что делало обстановку в Палестине запутанной и нестабильной. Как писал в 40-х гг. XIX в. К.М. Базили, «каждая из состязающихся сторон владеет сотнями противуречащих документов сего рода; каждая из них когда-либо выигрывала свой

115 *Неофит Кипрский*. Рассказ. С. 50–57; *Прокопий Назианзин*. С. 154, 217–228.
116 *Неофит Кипрский*. Рассказ. С. 59; *Прокопий Назианзин*. С. 158–164.
117 *Неофит Кипрский*. Рассказ. С. 62–63.

процесс на владение Святыми местами... и так как по обычаю турецкой канцелярии новейшее правительственное распоряжение не отменяет предшествовавшего, противуположного решения, и так как нередко, в одно почти время, правительство даровало той и другой стороне те же права и преимущества, то воспоследовал хаос юридический, в котором каждое притязание, каждый иск, могут при пособии ябеды почерпать доводы неопровержимые»[118].

Наблюдатели и исследователи не первый век задаются вопросом: насколько осмысленным было отношение османов к борьбе христиан за Св. места? Существовали ли у турецкого правительства какие-либо стабильные симпатии и антипатии к тем или иным церквям?

В отечественной литературе XIX в. было широко распространено мнение, что турки оказывали предпочтение своим православным подданным[119]. В то же время, некоторые авторы, особенно среди антитурецки настроенных российских публицистов второй половины XIX в., считали по-другому: «Разве не в послаблениях турецкого правительства лежит причина того, что латиняне прочно утвердились около святых мест Палестины, которые прежде находились во владении православных?.. Вообще, Порта до последнего времени относилась к латинянам более, чем благосклонно и снисходительно, в прямой ущерб своим верноподданным»[120]. Существует и «промежуточная» точка зрения, согласно которой османы нейтрально относились к соперничавшим христианским конфессиям. По словам И.Н. Березина, в начале XVIII в. один османский министр сказал (правда, по другому поводу): «Мало в том нужды, будет ли поросенок бел или черен: все же он поросенок, и Высокая Порта не делает различия между армянином, римо-католиком и греком»[121]; подобные мысли высказывали многие османские чиновники в самые разные эпохи.

Непостоянство Порты можно объяснить извечным правилом «разделяй и властвуй» – в этом ее все время обвиняли дипломаты и историки. Но, при ближайшем рассмотрении, можно отметить неоднократные попытки турок примирить соперников или сохранить «статус-кво». Мелочная грызня из-за каждой лампады перед Св. Гробом иной раз казались османам бессмысленным занятием: во время одного из грандиозных греко-армянских процессов в присутствии всех светил османской юриспруденции некий сановник негодовал, почему столько почтенных мужей должны тратить время из-за склочных гяуров[122]. Иногда судьи упрашивали ответчика добровольно пойти

118 *Базили К.М.* 1875. Т. 2. С. 229.
119 *Лебедев А.П.* История. С. 512; *Скабаланович Н.* С. 454–458.
120 СИППО. 1907. С. 320.
121 *Березин И.Н.* Христиане в Месопотамии и Сирии. С. 56.
122 *Парфений Афинянин.* С. 258.

на уступки, угрожая тем, что процесс затянется до бесконечности[123]. Частые зигзаги в политике Махмуда II, по много раз менявшего гнев на милость в отношении каждой конфессии, можно объяснить как раз попыткой найти и сформулировать взаимоприемлемый статус Св. мест, что положило бы конец бесчисленным конфликтам.

Одна из последних по времени попыток выявить османские мотивации и предпочтения была предпринята израильским историком О. Пери. Он склоняется к мнению, что османская политика, при всей ее внешней непоследовательности, была, в действительности, тщательно просчитанной, рациональной и имеющей внятные цели. Доказательством осмысленного подхода османов к борьбе за Св. места может служить, среди прочего, различное отношение Высокой Порты к проблеме владения местами поклонения и правами на отправление там богослужения. В первом случае позиция османских властей была нарочито двусмысленной, они уклонялись от безраздельной поддержки любой из церквей, оставляя себе максимальную свободу маневра. Порта одновременно признавала взаимоисключающие «древние» фирманы о привилегиях православной и армянской церквей, а статус францисканцев у Св. мест, гарантированный в «Капитуляциях», формулировался весьма туманно и неконкретно. Как пишет О. Пери, «маневрирование (Порты. – *К.П.*) было равносильно нейтралитету, означавшему, с точки зрения османов, поддержание постоянной гармонии в весьма переменчивой обстановке»[124]. В то же время, в вопросе свободы богослужения у Св. мест османы придерживались однозначной позиции о праве всех исповеданий на доступ к святыням, независимо от того, кто являлся их владельцем[125]. В реальности, впрочем, равноправия в богослужении никогда не было. Приверженность О. Пери исключительно архивным источникам не позволяет ему видеть отклонения реальной ситуации от юридических предписаний, как, например, в вопросе участия армян в получении Благодатного огня.

Позицию властей определяло множество факторов, османам было трудно сохранять объективность. Как писал российский ученый второй половины XIX в. Н. Скабаланович, «все дело обусловливалось искусством интриги, размером подкупа и степенью давления иностранных посольств. Но если Порта оказывалась вне этих стимулов и действовала более или менее независимо от них, то... община католическая несла потери и пользовалась меньшим расположением и покровительством Порты, чем другие общины»[126], в силу постоянной враждебности Турции и католической Европы.

123 *Прокопий Назианзин*. С. 216.
124 *Peri O*. P. 134; см. также P. 127–133.
125 Ibid. P. 134–137.
126 *Скабаланович Н*. С. 454.

Очевидно, что именно деньги были основной движущей силой в борьбе за Св. места. О. Пери склонен приуменьшать роль взяток в вынесении османами судебных решений по вопросам мест поклонения. Он полагает, что большая часть денежных подношений оседала на низовом уровне османской администрации, не доходя до имперского центра, и указывает лишь на три случая, когда в архивных документах XVII в. фигурировали денежные суммы, уплаченные христианскими исповеданиями в связи с передачей им тех или иных мест поклонения[127]. Израильского автора опять подводит приверженность исключительно архивам. Если бы он обратился к христианским летописям, то нашел бы там не три примера взяток за весь XVII в., а по три аналогичных примера на каждой странице.

Впрочем, были и другие факторы, влиявшие на борьбу за Св. места. Определенный вес в османских судах имело мнение иерусалимской региональной элиты – улама, шарифов и других представителей местной знати. Мнение это, впрочем, также легко продавалось и перепродавалось, за короткое время меняясь на 180 градусов. К тому же, как считает О. Пери, имперские власти принимали окончательное решение, исходя в первую очередь из собственных предпочтений, иной раз вопреки позиции местных нотаблей[128].

Более важную роль в спорах о Св. местах играли высокопоставленные столичные чиновники, многие из которых были выходцами из христианских народов, принявшими ислам. Обычно считается, что неофиты отличаются повышенным религиозным рвением и больше всего боятся, что их заподозрят в симпатиях к бывшим единоверцам. Однако поступки многих османских бюрократов опровергают это мнение: приняв ислам, они продолжали жить в рамках прежней системы ценностей. Бывший православный поддерживал греков, бывший армяно-григорианин помогал армянам. Еще более ценным, чем поддержка везиров и других сановников, было покровительство влиятельных лиц из гарема – евнухов или султанских жен и фавориток. Иногда османские чиновники поддерживали ту или иную конфессию по причине не этнических, а личных связей. Очень часто на позицию власть имущих влияли христиане из их свиты, особенно банкиры и врачи (эти профессии были практически монополизированы зиммиями). Важен был и внешний фактор, давление иностранных дипломатов.

О. Пери склонен считать передачу Св. мест католикам в 1690 г. беспрецедентным, из ряда вон выходящим событием, когда Св. места стали объектом не внутриимперской, а международной политики[129]. Однако по меньшей

127 *Peri O.* P. 138–145.
128 Ibid. P. 145–149.
129 Ibid. P. 153.

мере с начала XVII в. можно отметить неоднократные попытки западной дипломатии добиться от Порты уступок в пользу католической общины. То есть европейские послы давно уже выступали одним из центров силы в борьбе вокруг Св. мест. Просто 1690 г. был ознаменован первым оглушительным успехом «внешнего фактора». Однако в дальнейшем, когда статус Св. мест дебатировался в 1757 и 1768 гг., Порта, как видим, не оглядывалась на мнение иностранных дипломатов. После Французской революции внешняя поддержка палестинских католиков сошла на нет, а покровительство греков со стороны России также было малоэффективным из-за почти постоянных русско-турецких войн. Дипломатия Великих держав стала играть по-настоящему весомую роль в определении статуса Св. мест не ранее, чем с 30-х гг. XIX в.

На наш взгляд, обострение и затухание борьбы за места поклонения, успехи или неудачи той или иной церкви определялись связями каждого исповедания с покровительствовавшей ей группировкой в османской администрации, то есть балансом сил в имперской элите, а также платежеспособностью соперничающих церквей, потому что любые услуги властей предержащих требовалось щедро оплачивать[130].

В самых общих чертах ход борьбы можно представить как гигантскую синусоиду. Прочные позиции, которые католики сохраняли у мест поклонения на протяжении XVI в., были радикально поколеблены греческими патриархами от Феофана до Досифея во второй и третьей четверти XVII в. В полной мере был задействован фанариотский фактор – связи святогробцев с греческой элитой империи, имевшей свои рычаги влияния на османскую администрацию. С конца XVII в. наступает новая эпоха в истории Османского государства и, следовательно, Православного Востока, эпоха прогрессирующего упадка османского могущества и усиления европейского влияния в регионе. Первым пострадал от этого не ислам, а православие. Латиняне успешно вели пропаганду унии и добились первенствующего положения у Св. мест. Укрепление католического присутствия стало доминирующей чертой истории Христианского Востока и в следующем XVIII в. Правда, православный реванш 1757 г. не вписывается в эту тенденцию. Не следует преувеличивать причинно-следственную связь между большой политикой и статусом Св. мест в XVI–XVIII вв. В целом не прослеживается последовательной поддержки

130 В своей ранней монографии автор пытался выделить некоторые этапы и закономерности в османской внутренней политике, отношении Порты к различным христианским исповеданиям (*Панченко К.А.* Османская империя. С. 108–113). Сделанные тогда наблюдения по прошествии лет не представляются мне очень убедительными, однако могут рассматриваться как один из вариантов объяснения динамики борьбы за Св. места.

османами какой-либо общины или четкой приверженности стратегии «разделяй и властвуй». При том уровне недееспособности и коррупции, которой в данную эпоху отличалась османская власть, особенно на провинциальном уровне, трудно говорить о проведении осознанной политики, направленной на противопоставление христианских конфессий.

Во второй трети XIX в. Великие державы начнут использовать проблему Св. мест для своего политического закрепления на Ближнем Востоке. Святогробцы и францисканцы станут пешками в чужой игре, а о самостоятельной позиции Высокой Порты уже не будет и речи.

ГЛАВА VIII

ВНЕШНИЕ СВЯЗИ

Когда [солдаты] воюют, сколько живы останутся, научаются воинскому делу, а как сидят, так и не воюют, и во время нужды ни к чему не пригодны. А буде есть такие люди, которые чают, что исправление воинское делается без беды, без труда, без смерти – они бы сделали себе по камилавке и пошли бы жить в монастырь и четки свои перевертывали бы.

Патриарх Досифей – Петру I .1706 г.

Историки вполне справедливо называют рум миллети Османской империи «государством в государстве». Действительно, православное этноконфессиональное сообщество обладало многими атрибутами государственности, в том числе собственной внешней политикой, оказывавшей, подчас, заметное влияние на международные отношения в Средиземноморье и Восточной Европе. Векторы внешних связей Православного Востока расходились широким веером от Грузии, Московского царства, западнорусских земель Речи Посполитой, православных стран Дунайского региона до католических и протестантских государств Запада. В настоящей главе мы обратимся к анализу контактов ближневосточных христиан со странами восточнохристианского мира, основывавшихся на религиозно-культурной близости и приводивших иной раз к тесному переплетению судеб как отдельных людей, так и целых народов, разделенных тысячекилометровыми пространствами.

Православный миллет Османской империи, конечно, не представлял собой единый субъект политики. В его рамках можно выделить десяток-полтора самостоятельных «игроков» – глав всех поместных церквей и наиболее влиятельных монастырей. Духовенство Православного Востока было разделено на несколько соперничающих группировок. Установить их состав и интересы получается далеко не всегда. Группировки эти были неустойчивы, их члены перетекали из одной в другую, меняли политическую ориентацию, мотивы их поступков зачастую туманны, поведение противоречиво. Но при том что греческие семейно-клановые и земляческие структуры османской эпохи изучены пока очень слабо, можно попытаться хотя бы в первом приближении выстроить схему взаимодействия этих церковно-политических групп[1].

1 Среди новейших работ, где затрагивается эта проблематика, отметим монографию В.Г. Ченцовой «Икона Иверской Богоматери (Очерки истории отношений греческой церкви с Россией в середине XVII в. по документам РГАДА)». М. 2010.

Важно отметить, что если внутри Османского государства константинопольские патриархи играли несравненно большую роль, чем иерусалимские и антиохийские, то за его пределами, в сфере контактов с северными единоверцами, тон подчас задавали иерархи с Арабского Востока. Внешнеполитической активности вселенского престола не способствовали частые смены патриархов, атмосфера интриг и доносов в Фанаре, когда все силы архиереев уходили на междоусобную борьбу, не оставлявшую возможности должным образом заниматься нуждами церкви. Иерусалимские патриархи, правившие в условиях большей стабильности, успешнее могли разрабатывать и воплощать в жизнь долговременную политическую стратегию. Но, в любом случае, зарубежные связи православных Сирии и Палестины можно рассматривать лишь в общем контексте всего восточного православия[2].

Север–Юг: контакты завязываются

При Иване III и Василии III растущие политические амбиции Московского царства, осознание своего преемства с Византийской империей предопределили установление им широких связей с балканскими единоверцами, регулярную посылку милостыни на Афон, в Сербию и константинопольскому патриарху[3].

Включение Сирии и Египта в состав Османского государства значительно упростило контакты ближневосточных христиан с новой православной империей, поднимавшейся на севере[4]. Синайские монахи направили свое первое посольство за милостыней в Москву уже 16 ноября 1517 г., в год османского завоевания Египта[5].

2 История связей Православного Востока и России неизменно привлекала и привлекает внимание исследователей. На эту тему написано немало, прежде всего, касательно греко-российских отношений XVI–XVIII вв., так что весьма непросто отобразить северный вектор во внешней политике ближневосточного православного мира, не вдаваясь в излишние повторы чужих исследований. Но, так или иначе, данная глава обязательно должна присутствовать в монографии, потому что внешняя политика левантийских патриархов является одной из самых ярких страниц истории ближневосточного православия в османскую эпоху. При обращении к этому сюжету более, чем где-либо, нам придется поневоле выходить за рамки сиро-палестинского региона, потому что, как было сказано, нельзя искусственно отделять политику иерусалимских и антиохийских патриархов от устремлений остальных православных церквей Восточного Средиземноморья, столь тесно взаимосвязанных и взаимозависимых.

3 *Муравьев А.Н.* Сношения России с Востоком. С. 12–33.

4 *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 6.

5 *Муравьев А.Н.* Сношения России с Востоком. С. 34–35.

Из-за утраты посольской документации за 1519–1549 гг., погибшей в пожаре Москвы 1547 г. и в других катаклизмах, о русско-восточных связях в этот период можно судить лишь по косвенным и неполным данным из побочных источников. В частности, в 1533 г. александрийский патриарх Иоаким направил свое первое послание в Россию, где, максимально сгущая краски, описывал бедствия египетских христиан «среди безбожных и нужду от нечестивых, наипаче многое их насилование и нестерпимое мучение»[6]. Среди прочего, патриарх просил оказать помощь инокине Макрине, игуменье монастыря св. Богоматери Одигитрии в Иерусалиме, которая пришла в Русскую землю «нужд ради своих и нищеты, просить милостыню» у русского государя[7]. Это первое свидетельство о пребывании в России просителей милостыни из Палестины в османский период.

Через несколько лет и сам только что избранный патриарх Герман прислал на Русь своих представителей – старцев Арсения и Досифея. В марте 1541 г. они встречались в Новгороде с архиепископом Макарием, будущим московским митрополитом, и рассказывали ему о нуждах Иерусалимской церкви. В патриаршей грамоте сообщалось об усилиях Германа по восстановлению обветшавшей церкви Гроба Господня, возведении купола храма Воскресения и иных работах, на которые «есмя истратили много». Строительство не было, видимо, санкционировано мусульманским кади, поэтому, как писал Герман, «нечестивыя и безбожныя арапленя и туркове в зависти не премолкле нам и шед оговорили мя к безбожному державцю санчагбию»[8]. Санджакбей прислал своих людей разрушить новопостроенные части церкви, «и меня, – сообщал Герман, – взяли и связавши в чепи и в железах отвезли к безбожному санчагбию»; лишь ценой больших взяток патриарху удалось спасти церковь, но на покрытие образовавшихся долгов пришлось посылать сборщиков милостыни до самого Новгорода[9]. Инок Арсений получил милостыню и от государя; среди прочих даров для патриарха упоминается шуба Василия III[10].

Таким образом не совсем точно мнение Н.Ф. Каптерева о том, что первый контакт патриарха Германа с Россией относится к 1543 г., когда он, находясь в Стамбуле, поставил свою подпись под грамотой константинопольского клира к русскому государю с просьбой об освобождении Максима Грека[11]. Любопытно, что вскоре аналогичную грамоту в Москву направил александрийский

6 *Муравьев А.Н.* Сношения России с Востоком. С. 39–40.

7 Там же. С. 41.

8 *Архим. Макарий (Веретенников).* Грамота патриарха Германа. С. 208.

9 Там же.

10 *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 8–9.

11 *Муравьев А.Н.* Сношения России с Востоком. С. 44–45; *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 8.

патриарх Иоаким[12]. В отличие от недлинного и весьма смиренного по тональности послания константинопольского и иерусалимского патриархов, Иоаким выступил с резкими нравоучениями о том, что «так не творят православные христиане над нищим и особенно над иноком, наипаче же цари, удостоенные великого смысла»[13]. Кажется, никто из восточных иерархов не писал русскому царю в таком резком тоне: «Праведно есть заключать в темницы не боящихся тебя... и связывать желающих тебе зла, но убогих, наипаче учителя, каков тот убогий Максим... не добро и не праведно держать силою и оскорблять». Свое пространное письмо Иоаким завершил словами: «Никогда я не писал к тебе и не просил себе какого-либо утешения (престарелый патриарх, похоже, забыл о своей грамоте 1533 г. – *К.П.*); не оскорби же меня в этом и не заставь писать иное послание к твоему царству»[14].

Максима Грека, как известно, из России так и не выпустили, однако благожелательные русско-восточные контакты продолжались. В 1548 г. патриарх Герман направил в Россию новое посольство – старцев Даниила и Гавриила, которые сообщили о сильном землетрясении в Палестине, когда колокольня Св. Гроба рухнула на купол храма Воскресения и разрушила его. Обвалилась также колокольня Вифлеемского храма, пострадали другие церкви и Кувуклий Св. Гроба. Патриарх испрашивал помощь на восстановление храмов, поясняя, что «нам убо нет силы от вседневного нахождения нечестивых иноплеменник и насилиа»[15]. Милостыня была отправлена небольшая, около 100 руб. Правительство Ивана IV, похоже, в тот момент (1550 г.) не вполне осознало свои интересы на Св. земле.

Миссия Василия Познякова

Осознание пришло чуть позже. Крепнущее Московское царство все более последовательно претендовало на политическое лидерство в православном мире. С конца 1550-х гг. московская дипломатия начала прорабатывать вопрос о признании на Православном Востоке царского титула русского государя. В Константинополь и на Афон было направлено соответствующее посольство с дарами. В свою очередь, греческие иерархи, заинтересованные в сильном покровителе, с полным одобрением восприняли державные устремления Ивана IV. Из Констан-

12 4 апреля 1543 г., по мнению А.Н. Муравьева (*Муравьев А.Н.* Сношения России с Востоком. С. 46), или в 1545 г., как считают современные исследователи (Россия и Греческий мир в XVI в. С. 112. Прим. 29).

13 *Муравьев А.Н.* Сношения России с Востоком. С. 47.

14 Там же. С. 48.

15 *Муравьев А.Н.* Сношения России с Востоком. С. 56–9; *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 8–9.

тинополя в 1562 г. прибыло посольство от патриарха с соборной грамотой о признании царского титула русских самодержцев[16].

В тесной связи с этими событиями находится беспрецедентная по размаху внешнеполитическая акция России по укреплению своего престижа на Ближнем Востоке – миссия архидиакона Геннадия и Василия Познякова к восточным патриархам. Непосредственным поводом к ней послужило прибытие в Москву в январе 1558 г. синайских старцев Иосифа и Малахии с грамотой александрийского патриарха Иоакима и синайского епископа Макария от 26 сентября 1556 г. Послание патриарха и архиепископа, переполненное гиперболическими славословиями русскому царю, которого называли «вторым солнцем» и грядущим освободителем Востока от ига неверных, содержало смиренные просьбы о милостыне обветшавшей Синайской обители, которая осталась «как малая искра в пустыне сей, поругаемая и гаснущая, ради грех наших»[17].

Воспользовавшись случаем, русское правительство в октябре 1558 г. отправило на Православный Восток многочисленное посольство с огромными дарами патриархам и монастырям. Руководители миссии архидиакон Геннадий и Василий Позняков получили, среди прочих задач, указание «обычаи в тех странах писати»[18]. Как видим, Россия начала внимательно присматриваться к поствизантийскому пространству.

Архидиакон Геннадий умер в самом начале пути, в Стамбуле, и дальнейшее руководство посольством перешло к Познякову. В октябре 1559 г. он добрался до Александрии, где виделся с патриархом Иоакимом и рассказывал ему о величии и победах русского царя. Патриарх крестился на иконы и вспоминал о пророчестве, «яко восстанет царь от восточныя страны православной, и покорит ему Бог многие царства», и восточные христиане будут избавлены «рукою его от безбожных турок»[19].

Вместе с патриархом Позняков посетил Каир, а потом, в ноябре – Синайский монастырь, оставив трогательное описание своей встречи с иноками: «К нам же прииде игумен и прия нас и целова, захлипаяся от слез, и глаголаше: Благодарим Бога, сподобившего нас видети православного царя посланники! Потом же начаху нас братия обнимати и целовати и с любовию слезы испущаху от радости»[20].

16 *Муравьев А.Н.* Сношения России с Востоком. С. 74–86, 104–119; *Каптерев Н.Ф.* Характер отношений. С. 27–33.

17 *Муравьев А.Н.* Сношения России с Востоком. С. 88–93 (у А.Н. Муравьева и Н.Ф. Каптерева даты написания грамоты и прибытия посольства сдвинуты на год назад); *Позняков В.* С. II.

18 *Позняков В.* С. II.

19 *Позняков В.* С. 6.

20 Там же. С. 21–22.

Вернувшись в конце 1559 г. в Александрию, Позняков отплыл оттуда в Палестину. Патриарх Иоаким передал с ним адресованную русскому царю грамоту, где рассказывал «о великих печалях, нуждах и бедах, и срамотах и поношениях» своих и своей паствы «от державцев немилостивых и диких зверей, нечестивых агарян» и воссылал молитвы, чтобы Господь попрал врагов царя и рассеял их по земле, как прах от лица ветра[21]. Как видим, Иоаким проделал заметную эволюцию от жестких поучений в связи с делом Максима Грека, до униженных славословий царю и желания узреть «благолепный зрак» его лица[22]. Патриарх сориентировался в меняющейся политической обстановке и разглядел в Московском царстве могущественного покровителя ближневосточных христиан.

Пасху 14 апреля 1560 г. Позняков встретил в Иерусалиме, где пробыл до июля. Патриарх Герман получил царскую милостыню: по росписи там значились соболья шуба, рухляди на 400 золотых угорских, столько же жертвовалось на Св. Гроб и 200 золотых – на Голгофу. Правда, патриарх при получении милостыни недосчитался 400 руб., в чем винил главу синайского посольства Иосифа. «Как он их рассыпал, – писал Герман царю, – сам о том разведаешь»[23]. Впредь патриарх просил присылать ему милостыню только с иерусалимскими чернецами. Среди прочего Герман испрашивал у царя митру, «ибо многие, – как пояснял патриарх, – здесь у Св. Гроба носят митры: армяне и хабези и прочие, только мы одни ее не имеем!»[24]

Вероятно, после посещения Иерусалима, летом 1560 г., Позняков прибыл в Дамаск, где передал царскую милостыню патриарху Иоакиму ибн Джуме, положив, тем самым, начало русско-антиохийским связям. Иоаким также направил царю грамоту, полную велеречивых славословий. «Дал бы Бог нам видети твой царский зрак, сиречь образ, – писал патриарх, – И услышели бы божественный и сладчайший твой глас. Благословим, благодарим и покланяемся, лобзаем тя за ради милостины твоя и призирания»[25].

Правительство Ивана Грозного еще дважды отправляло специальные миссии к восточным патриархам – посольство Семена Барзунова в 1571 г. с милостыней к константинопольскому и александрийскому патриархам, на Афон и Синай и посольство Ивана Мишенина (которого сопровождал известный Трифон Коробейников) в 1582–1584 гг. с огромной милостыней на помин души царевича Ивана. Дары были распределены между афонскими монастырями, константино-

21 *Муравьев А.Н.* Сношения России с Востоком. С. 101–102.

22 Там же. С. 102.

23 Там же. С. 100.

24 *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов.С. 10–11.

25 РГАДА. Ф. 52/1. Кн. 1. Л. 169 об. – 173 об.; *Муравьев А.Н.* Сношения России с Востоком. С. 102–103; *Панченко К.А.* Россия и Антиохийский патриархат. С. 205.

польским патриархом Иеремией и александрийским Сильвестром, находившимся в тот момент в Стамбуле[26]. Заметно, что Иерусалимский и Антиохийский патриархаты в этот период представлялись Москве не столь авторитетными, и при посылке на Восток денежной помощи их часто не принимали в расчет.

В этой ситуации палестинское духовенство само проявило инициативу. Летом 1582 г. вифлеемский митрополит Иоаким с группой арабов-христиан отправился за милостыней с окружной грамотой иерусалимского патриарха. Осенью 1583 г. Иоаким прибыл в Москву, был принят государем и в сентябре следующего года отпущен с дарами. Это был самый высокопоставленный представитель Иерусалимского патриархата из появлявшихся до того времени в России. Среди лиц, выехавших из Москвы вместе с митрополитом, упоминаются старцы лавры св. Саввы и архимандрит антиохийской соборной патриаршей церкви Исайя, возможно, первый сирийский посланник в Москве в османскую эпоху[27].

Ближневосточная политика Федора Иоанновича

После вступления на московский престол набожного Федора Иоанновича денежная помощь восточным церквям еще более увеличилась. Уже в августе 1584 г. государь отправил в Стамбул посланника Бориса Благого с извещением о своем воцарении и милостыней константинопольскому патриарху и афонским монастырям. В апреле 1585 г. Борис Благой встречался с патриархом Феолептом и находившимися тогда в османской столице александрийским и антиохийским патриархами. Александрийский первосвятитель Сильвестр после этого несколько раз приглашал к трапезе посланника и вел с ним долгие беседы о грядущем обретении русским государем «наследия царя Константина», сокрушаясь лишь, что, ввиду своей глубокой старости, не доживет до этих дней[28]. При отъезде посольства Сильвестр передал грамоту для царя с пространными наставлениями как управлять государством и хранить православные устои; соответствующие назидания были адресованы и московскому митрополиту Дионисию[29]. Сильвестр, похоже, примерял на себя роль духовного наставника Московского царства.

Иерусалимский патриарх Софроний также послал Федору Иоанновичу наставления общего характера о праведном царствовании и о любви к нищим и убогим, св. церквям и Св. Гробу Господню, «идеже горят два паникандила ради многолетнего... имени царствия твоего, и молим за твое царствие во дни

26 *Муравьев А.Н.* Сношения России с Востоком. С. 122–127, 135–143; *Трифон Коробейников.* С. II–IV.

27 *Муравьев А.Н.* Сношения России с Востоком. С. 128–134, 146–147.

28 Там же. С. 144, 148–154.

29 *Муравьев А.Н.* Сношения России с Востоком. С. 155–162.

и в нощи на священных литоргиях»[30]. Патриаршую грамоту отвозил в Москву в 1586 г. архимандрит Иоасаф, вернувшийся с весьма значительной суммой – 900 руб. – и жалованной грамотой о свободном проезде иерусалимских старцев в Москву за милостыней[31].

Общение с Борисом Благим, а также, возможно, с вифлеемским митрополитом подтолкнуло третьего из патриархов, антиохийского Иоакима Дау, к личной поездке в Россию за денежной помощью. Зимой 1585–1586 гг. он появился на Украине, где, с санкции константинопольского патриарха, обеспокоенного прокатолическими настроениями архиереев Киевской митрополии, принимал активное участие в церковно-политической борьбе. Иоаким, в частности, санкционировал учреждение Львовского православного братства и поддерживал его в противостоянии с местным епископом, а также издал ряд канонических постановлений, упорядочивающих быт духовенства[32].

В апреле 1586 г., будучи во Львове, Иоаким испросил разрешение у царя на посещение России, в июне через Смоленск прибыл в Москву, где оставался до августа. Беспрецедентный визит восточного патриарха вызвал огромный резонанс в московском обществе. Российские власти воспользовались случаем, чтобы в переговорах с Иоакимом поднять тему учреждения в Москве патриаршества[33]. Иоаким Дау уклонился от самостоятельного решения этого вопроса, но обещал передать его на соборное рассмотрение восточных церквей. Вместе с Иоакимом в Константинополь был отправлен подьячий Михаил Огарков с милостыней и грамотами к патриархам.

Дальнейший ход событий подробно описан историками: приезд в Москву константинопольского патриарха Иеремии и его затянувшееся пребывание в России (1588–1589 гг.), возведение митрополита Иова в московские патриархи, константинопольские соборы 1590 и 1593 г., подтвердившие учреждение русского патриаршества от имени всего восточного духовенства. Процесс этого признания шел не совсем гладко, столкнувшись, в частности, с сопротивлением нового александрийского патриарха Мелетия Пигаса, не присутствовавшего на соборе 1590 г.[34]

Стремясь стимулировать греческих иерархов к скорейшему признанию московских притязаний, русское правительство направило на Восток новые по-

30 *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 12–13.

31 Там же. С. 13–14.

32 О деятельности Иоакима Дау на Украине см.: *Карташев А.В.* Очерки. Т. 1. С. 617; *Крачковский И.Ю.* Грамота Иоакима IV. С. 447.

33 О пребывании Иоакима в России см.: *Муравьев А.Н.* Сношения России с Востоком. С. 169–179; *Карташев А.В.* Очерки. Т. 2. С. 12–16; *Панченко К.А.* Россия и Антиохийский патриархат. С. 206–208.

34 *Карташев А.В.* Очерки. Т. 2. С. 16–44; *Муравьев А.Н.* Сношения России с Востоком. С. 189–264; *Каптерев Н.Ф.* Характер отношений. С. 34–59; Посольская книга. С. 11–154.

сольства с обильными дарами: дьяка Григория Нащокина в мае 1591 г., Ивана Кошурина в 1592 г. и самую, пожалуй, знаменитую из своих дипломатических миссий – дьяков Михаила Огаркова и Трифона Коробейникова в январе 1593 г. Достигнув в апреле Стамбула, послы раздали здесь милостыню константинопольскому патриарху, афонским монастырям, передали суммы, причитавшиеся александрийскому патриарху Мелетию и антиохийскому Иоакиму (последнему – с халебским митрополитом Макарием, находившимся в тот момент в столице). 28 сентября посольство прибыло в Иерусалим, где распределило между патриархом и всеми монастырями мехов и звонкой монеты на сумму свыше 4 тыс. золотых. В феврале 1594 г. Трифон переслал 430 золотых и сорок соболей в Синайский монастырь[35].

Годунов и Смута

Промежуток 1594–1602 гг. – очередная лакуна в наших представлениях о русско-восточных контактах, поскольку архивные материалы за эти годы утрачены. На основании косвенных данных можно предполагать наличие несколько указов конца XVI столетия об отправке милостыни в палестинскую лавру св. Саввы[36]. Упоминается также о бесследно пропавшем посольстве из Иерусалима, возглавляемом митрополитом Кесарии Германом. Борис Годунов, чувствуя, возможно, слабую легитимность своей власти, очень дорожил расположением восточных патриархов и охотно посылал милостыню на Православный Восток. В 1603–1605 гг. в Москве находился целый ряд посольств с Афона, из Сербии, от константинопольского патриарха, а также делегация из лавры св. Саввы во главе с архимандритом Григорием и прибывшее вслед за ней в декабре 1603 г. посольство от иерусалимского патриарха Софрония, возглавляемое архимандритом Феофаном, будущим патриархом. Софроний в своих грамотах жаловался на долгий перерыв в милостыне, тяжелую нужду Иерусалимского престола

35 *Трифон Коробейников.* С. V-VII, С. 72–103; *Муравьев А.Н.* Сношения России с Востоком. С. 266–277; Посольская книга. С. 154–168; *Карташев А.В.* Т.2. С. 44–46; *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 14–15; Панченко. Россия и Антиохийский патриархат. С. 209. Известна благодарственная грамота Иоакима к царю за подписями всех антиохийских митрополитов. См.: *Панченко К.А., Фонкич Б.Л.* Грамота 1594 г. В комментариях к грамоте мы высказывали предположение, что ее доставил в Москву Трифон Коробейников, заехавший на обратном пути в Дамаск. Впоследствии В.Г. Ченцова убедительно обосновала мнение, что Трифон не был в Дамаске (*Ченцова Г.В.* Грамота Иоакима VI). В этом случае, на наш взгляд, представляется вероятным, что грамота была привезена келарем лавры св. Саввы Дамаскином, как раз в это время направлявшимся в Москву и явно неспроста упомянутым в грамоте Иоакима ибн Зияде.
36 См. гл. IV.

и просил, в частности, прислать денег на покупку виноградника и масличного сада для церковных нужд. Хотя власть Годунова уже шаталась, и войска Лжедмитрия продвигались к Москве, это никак не сказалось на пышности приемов и щедрой милостыне, пожалованной восточным клирикам. По мнению Н.Ф. Каптерева, все это должно было произвести сильнейшее впечатление на архимандрита Феофана, сыгравшего впоследствии видную роль в истории русско-палестинских контактов[37].

Последнее восточное посольство, успевшее прибыть ко двору Годунова, было отправлено из Синайского монастыря с грамотами александрийского и иерусалимского патриархов и синайского епископа Лаврентия, повествовавшими о «великом убожестве» обители по причине «дани агарянской» и «пленения от арабов», что вынудило монастырь заложить свои св. сосуды и ризы за 4 тыс. золотых[38]. Вряд ли синаиты успели получить милостыню от царя Бориса. Вскоре в Москву вступил Лжедмитрий, и катаклизмы Смутного времени надолго оборвали политические связи России и Ближнего Востока. За этот период только один раз, в 1605 г., иерусалимский патриарх Софроний попытался установить контакт с Москвой, обратившись за денежной помощью к Лжедмитрию, которого он горячо поздравлял с чудесным спасением и обретением праотеческого престола. Церковные историки оправдывают Софрония тем, что он не знал, с кем имеет дело[39].

Не все посланцы ближневосточных церквей успели благополучно выбраться из Москвы до начала Смуты. В архиве Посольского приказа сохранилась челобитная от апреля 1619 г. старца Софрония из лавры св. Саввы, который приехал на Русь за милостыней при царе Борисе, «в каком году – не упомнит»[40]. Так и застряв в России в Смутное время, старец получал «поденного корма» при Борисе – гривну в день и ведро меда, при «Растриге» (Лжедмитрии) и царе Василие – только по алтыну в день и ведру пива. Чувствуется, как агонизирующее государство урезало внешнеполитические расходы, но не решалось еще совсем отказаться от связей с Православным Востоком. После занятия Москвы поляками выдача «поденного корма» прекратилась, а когда в 1611 г. поляки сожгли Москву (не тогда ли пропали архивные документы 1590-х гг.?), Софроний ушел «в таборы» ополчения Прокопия Ляпунова[41]. Оттуда старец перебрался

37 *Муравьев А.Н.* Сношения России с Востоком. С. 279–299; *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 16–23.

38 *Муравьев А.Н.* Сношения России с Востоком. С. 300–324; *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 23–24.

39 *Муравьев А.Н.* Сношения России с Востоком. С. 325–328; *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 24–25.

40 РГАДА. Ф. 52/1. 1619. № 2. Л. 1.

41 Прокопий Ляпунов († 1611) – рязанский дворянин, глава так называемого Первого ополчения, пытавшегося летом 1611 г. изгнать поляков из Москвы.

в Ярославль, потом в Казань, кормился при тамошних монастырях, а когда почувствовал стабилизацию обстановки, появился в Москве и бил челом о выдаче ему «поденного корма», «чтоб ему... голодною смертью не умереть»[42].

Эпоха Феофана

Тот же 1619 г. стал временем возрождения активных русско-восточных контактов. Уже в 1613 и 1615 гг. правительство Михаила Романова отправляло грамоты к константинопольскому патриарху с извещением о прекращении Смуты в Московском государстве и испрошением молитв восточного духовенства за царя и Русскую державу[43]. А в 1619 г. в России появился иерусалимский патриарх Феофан. В русской литературе того времени сложилась красивая легенда о том, что Феофан приехал по общему решению восточных патриархов для того, чтобы помочь Русской церкви преодолеть тягостные последствия Смуты и, в первую очередь, содействовать избранию нового московского патриарха. Позднейшие историки воспринимали миссию Феофана более прозаически: он приехал для испрошения милостыни, и лишь по случайности этот приезд совпал с избранием на патриаршество Филарета Романова, поэтому иерусалимский патриарх и возглавил хиротонию Филарета[44].

Получив богатую милостыню, свыше 2 тыс. руб. («не смотря на разорение государства», как едко заметил Н.Ф. Каптерев[45]), Феофан в феврале 1620 г. отбыл из Москвы в Киев[46]. Украина была не менее важным, чем Москва, полем деятельности иерархов Православного Востока, тем более что Киевская митрополия входила в состав Константинопольского патриархата. Поэтому именно Константинопольская патриархия и греческий мир Балкан в первую очередь были вовлечены в драматическую борьбу, связанную с подготовкой Брестской унии и дальнейшим противостоянием православия и католичества на Украине.

Клирики с Ближнего Востока участвовали в этих событиях реже, но временами и им выпадало играть видные роли в украинской культурно-политической истории. Достаточно вспомнить деятельность в 1585–1586 гг. во Львове антиохийского патриарха Иоакима Дау, о которой говорилось выше. Кирилл Лукарис возглавлял православную коллегию в Вильно и присутствовал в качестве экзарха александрийского патриарха на альтернативном православном

42 РГАДА. Ф. 52/1. 1619. № 2. Л. 1–2.

43 *Муравьев А.Н.* Сношения России с Востоком. С. 329–339.

44 *Муравьев А.Н.* Сношения России с Востоком. С. 340–347; *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 29; *Карташев А.В.* Очерки. Т. 2. С. 276–277.

45 *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 30.

46 *Муравьев А.Н.* Сношения России с Востоком. С. 348; *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 30; *Миронович А.* С. 118.

Брестском соборе 1596 г. Тогдашний александрийский патриарх Мелетий Пигас, стремившийся играть роль духовного лидера восточнохристианского мира, направил десятки посланий лидерам православной партии на Украине[47].

В череду этих событий вписывается и пребывание в Киеве Феофана (март 1620 – начало 1621 г.). К этому времени на Украине, в ходе насаждения унии, не осталось ни одного православного архиерея, и католические круги считали свою окончательную победу уже близкой. В Фанаре и Москве прорабатывали варианты восстановления православной иерархии в западнорусских землях. Феофан получил соответствующие полномочия на это от вселенского патриарха. На Украине церковные братства и местное духовенство настаивали на скорейшей хиротонии епископов, но Феофан какое-то время колебался, опасаясь репрессий со стороны польских властей. Только поражение польской армии от османов в сентябре 1620 г. в значительной степени развязало ему руки. Опираясь на гарантии безопасности со стороны запорожских казаков, иерусалимский патриарх в октябре возвел в сан несколько православных епископов и нового киевского митрополита. Это было настоящей диверсией против польских властей. Король объявил Феофана самозванцем и турецким шпионом, но патриарх под охраной трех тысяч казаков был уже вывезен в Молдавию[48].

Следующая четверть века в истории внешней политики православного миллета и, в частности, русско-восточных связей может быть без большого преувеличения названа «эпохой Феофана». Иерусалимский патриарх был центральной фигурой в системе контактов православного Леванта с Московским государством, возглавлявшимся патриархом Филаретом и царем Михаилом Романовым, чье правление закончилось почти одновременно с архипастырством Феофана. Помимо него, пожалуй, только Кирилл Лукарис пользовался подобным вниманием Посольского приказа и щедротами российской власти.

На Иерусалимский патриархат приходилась значительная, если не основная, доля московской милостыни, направляемой на Восток. Эти пожалования поступали как от русских посольств, прибывавших в Стамбул (миссии Кондырева и Бормосова в 1622 г., Бегичева – в 1624 г., Яковлева и Евдокимова – в 1629 г. и др.), так и через посланников, направлявшихся в Москву иерусалимским патриархом. Одно из крупнейших таких посольств прибыло в 1625 г. Его возглавляли родственник патриарха архимандрит Кирилл и архимандрит лавры св. Саввы Григорий, которые привезли грамоты от Феофана, вифлеемского митрополита Афанасия и саввинских иноков с обычными жалобами на «протори» (убытки) и «великие долги» Св. Гроба, достигавшие 50 тыс. золотых. Любопытно, что помимо писем к царю и патриарху посланники привезли аналогичные

47 См.: *Карташев А.В.* Очерки. Т. 1. С. 603–604; *Малышевский И.* Т. 2.
48 *Карташев А.В.* Очерки. Т. 2. С. 276–277; *Миронович А.* С. 119–122.

грамоты к ряду влиятельных бояр и князей. Феофан научился разбираться в московском внутриполитическом раскладе и стремился обзавестись среди боярской аристократии лоббистами своих интересов[49].

В Москве имелось и иное лобби Православного Востока – греческие клирики, осевшие в России и выступавшие консультантами Посольского приказа по левантийским делам. Интересы Феофана представлял новоспасский келарь грек Иоанникий († 1631 г.), попавший в Москву в 1619 г. в свите патриарха. Задачей Иоанникия было ориентировать поток русской милостыни на Иерусалимский патриархат. Однако это у него не всегда получалось ввиду конкуренции со стороны других греческих «экспертов» по восточным делам, прежде всего веррийского митрополита Аверкия. Именно с интригами Аверкия связывал Феофан неудачу следующего посольства в Россию из Св. града (1629 г.), возглавлявшегося вифлеемским митрополитом Афанасием. Митрополит вернулся с более чем скудной милостыней, что побудило Феофана развернуть активную пропагандистскую кампанию, посылая московскому патриарху Филарету доносы на Аверкия, а Аверкию адресуя горькие упреки: «Всех ты обидел и милостыню у нас отнял, сказав, будто я милостыню... царскую здесь христианам отдал и учинил своих митрополитами; ничего такого не было, все, что собрали, послал я в церкви Божии»[50].

Архимандрит Кирилл, племянник Феофана, снова появился в Москве в начале 1635 г. В привезенных им патриарших грамотах начинает отчетливо звучать новый мотив, связанный с борьбой за обладание Св. местами Палестины с армянами и «латинами» и сопряженными с этим убытками[51]. После Кирилла, отпущенного с богатой милостыней, в Москву в январе 1636 г. в первый раз приехал другой племянник патриарха ясский игумен Паисий. Выполняя ряд финансовых и политических поручений русского правительства, Паисий в тот же год съездил в Стамбул, в декабре снова вернулся в Москву и в начале 1637 г. был отпущен с дарами в Яссы, где тогда находился патриарх Феофан[52].

На примере этого эпизода видно, что сношения Феофана с Москвой не ограничивались назойливыми просьбами о милостыне и отправкой в Иерусалим денег и пушнины. Еще в бытность свою в Москве иерусалимский патриарх принимал активное участие в русских церковных делах и в спорах русского духовенства об исправлении богослужебных книг по греческим образцам, поддержав, в частности, грекофильски ориентированного игумена Троице-Сергиевой лавры Дионисия, подвергавшегося преследованиям со стороны церковных

49 *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 46–57.

50 Там же. С. 58–68.

51 Там же. С. 72–77.

52 Там же. С. 78–81.

властей[53]. Феофан, поддерживавший постоянную переписку с царем Михаилом Романовым и Филаретом, был, по оценке Н.Ф. Каптерева, самым уважаемым из восточных иерархов в России: при нем русская церковная жизнь снова начала подчиняться греческому культурному влиянию[54]. Наряду с этим, Феофан и его люди обслуживали политические интересы Московского царства в Османской империи, в первую очередь, поставляли в Россию информацию о положении дел в Восточной Европе и Средиземноморье.

Сотрудничество восточных патриархов с российской разведкой (функции которой выполняли Посольский приказ и воеводы пограничных городов) начинается с конца XVI в. Патриархи выступали консультантами царских послов в Стамбуле и занимались сбором интересующих Москву данных. Деятельность эта хорошо оплачивалась (милостыня восточным единоверцам была часто завуалированной платой за услуги), поэтому политическими агентами России охотно становились высшие иерархи рум миллети. В их числе был и патриарх Феофан. Впрочем, разведчик из него получился плохой, поскольку Феофан боялся турок и избегал риска. Об этом, в частности, свидетельствует отрывок из его письма от 1638 г. русскому царю: «Пишем и объявляем, что делается в Цареграде, и о том у нас бывает великий страх, – о том бо есть и вам ведомо. Только наша великая любовь и для благочестия твоего и для милостыни, что имеешь к нам, побуждает нас писати и объявляти»[55].

Похоже, Феофан, несмотря на свою службу московскому царю, был в целом лоялен по отношению к османским властям. Этот настрой чувствуется во многих его грамотах, где патриарх с почтением отзывается о суровой справедливости султана Мурада IV («а здесь царь владеет, и страх великий объявляет, и лихие люди не имеют силы... и во всем Цареграде смирно»[56]), о поддержке им православных в борьбе за Св. места («только Божие просвещение далося в сердце многолетнему царю салтан Мурату, учинил нам крестьяном праведно»[57]). Феофан мечтал о русско-османском союзе против католической Польши. В 1634 г., во время Смоленской войны, он писал в Москву: «И здесь видим царство турецкое добро вам помогает: Абазу пашу[58] послал и великую страсть полякам воздал... А с которыми с великими людьми знаемся, и мы всегда их понуждаем на помощь царствию вашему, и видим, что в доброту пошло дело»[59].

53 *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 29–42; *Карташев А.В.* Очерки. Т. 2. С. 85–94.

54 *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 110.

55 *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 81–82.

56 Там же. С. 77.

57 Там же. С. 70.

58 Возможно, речь идет о том же Абазе паше, который выступал покровителем армян в борьбе за Св. места и был казнен в 1634 г. (См. гл. VII, прим. 61).

59 *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 71.

В этом политическая ориентация Феофана совпадала с позицией другого крупнейшего греческого церковного лидера той эпохи Кирилла Лукариса. Он также был лоялен к османской власти, враждебно настроен в отношении католического мира и симпатизировал протестантам, в силу чего лоббировал идею союза России с османами и Швецией против Польско-Литовского государства. Впрочем, сходство политических программ не мешало этим церковным деятелям враждовать друг с другом по личным или каким-то другим причинам[60]. Тем группам греческого духовенства, которые ориентировались на Лукариса или Феофана, противостояли представители других кланов, которых называют «греко-венецианцы». Одним из них был, например, Афанасий Пателар († 1653), дважды на непродолжительное время занимавший константинопольскую кафедру. Для этих группировок был характерен прозападный настрой и негативное отношение к Османской державе. В.Г. Ченцова склонна отчасти объяснять такую позицию происхождением этих людей с Корфу, Хиоса или Крита, островов, долгое время находившихся под властью Венеции и испытавших сильное культурное влияние Запада[61].

Наряду с патриархами, разведывательную информацию в Москву поставляли и другие клирики, а также миряне – как доверенные лица патриархов или самостоятельно. С 1630 по 1660 г. в этой роли выступали десять греческих митрополитов (в том числе, назаретский и вифлеемский), множество архимандритов, монахов, среди которых часто мелькают имена служителей Св. Гроба. Главным «резидентом» России на Востоке долгое время был архимандрит Амфилохий, когда-то живший в Иерусалиме, а потом переметнувшийся в окружение константинопольского патриарха Кирилла Лукариса. После смерти Амфилохия в 1653 г. за место главного российского осведомителя возникла настоящая конкуренция между тайными агентами-греками.

Вообще, взаимные доносы постоянно сопровождали греческую разведывательную деятельность; то Феофан в 1641 г. сообщал в Москву про Амфилохия: «Он пишет и посылает к вам... грамоты ложью многою, вы же ему не верьте»; то константинопольский грек Гавриил доносил в 1667 г.: «Которые к царскому величеству палестинские епископы и архиепископы, и митрополиты и патриархи пишут будто они царскому вашему величеству о делах радеют и пишут и, приехав, изустно сказывают, и тому б вашему царскому величеству не верить; все пишут и говорят ложно, потому что они там будучи никаких подлинных дел и вестей не ведают да и ведать им не дают и почитают (их) вместо псов»[62].

60 *Ченцова В.Г.* Икона Иверской Богоматери. С. 109–113.

61 Там же. С. 78–79, 85–86, 117, 122.

62 Там же. С. 318. Однако это объяснение не кажется исчерпывающим, потому что такие рьяные антикатолики, как Кирилл Лукарис или иерусалимский патриарх Нектарий тоже были критянами.

Такая взаимная вражда разведчиков объясняется борьбой за внимание и благосклонность московских властей, не скупившихся на плату за услуги. В целом следует сказать, что сведения греческих агентов часто были непроверенными или запоздалыми. Эти люди служили шпионами, как правило, недолго и при малейшей опасности прекращали все связи с русскими. Главным стимулом для большинства агентов были деньги; лишь немногие служили по идейным соображениям – но как раз такие оказывались самыми верными и ценными информаторами. К их числу относился, например, Кирилл Лукарис, казненный османами в 1637 г. по интригам своих противников из фанариотского клира во главе с веррийским митрополитом Кириллом Контарисом. Феофан, человек осторожный и не столь яркий, как Лукарис, не имевший, соответственно, столько врагов, благополучно пережил своего константинопольского собрата и отписал в Москву в сентябре 1638 г. о его кончине: «Старого патриарха Кирилла поклепали и огласили визирю Байрам-паше, будто он изменник... И взяли потом патриарха... и засадили его в беломорской башне[63]. И после того не во многие дни предали его смерти и вкинули его в море... И тот бывший веррийский митрополит (новый патриарх Кирилл. – *К.П.*) прислал по нас, чтоб нам с ним вместе служить, и мы не хотели с ним служить, и он учал на нас грозиться нечестивыми агаряны»[64].

После казни османами Кирилла Лукариса и вступления на патриарший престол филокатолика Кирилла Контариса, группировка Лукариса распалась, многие его люди бежали из Стамбула и долгое время скрывались[65].

Вслед за падением Контариса (1639 г.) в Константинополе сложился новый центр силы, который можно условно назвать «наследники Лукариса». Его представляли патриархи Парфений I (1639–1644 гг.) и Парфений II (1644–1651 гг., с перерывами), которые были лояльны к Высокой Порте и враждебны к западному миру. Одновременно в Яссах под патронажем амбициозного молдавского господаря Василия Лупу (1634–1653 гг.) сформировался альтернативный центр влияния во главе с «греко-венецианцами» Афанасием Пателаром и митрополитом Навпакта и Арты Гавриилом Власием. Василий Лупу, как уже упоминалось, оказывал щедрую материальную помощь православным церквам османского мира, в том числе иерусалимскому патриарху Феофану, который многие годы провел в молдавских монастырях, принадлежавших Св. Гробу. Одновременно честолюбивый господарь стремился контролировать православных иерархов и активно вмешивался в церковные дела. Он

63 Имеется в виду крепость Едикуле (Семибашенный замок), расположенная в юго-западной части Стамбула у берега Мраморного (Белого) моря. В османское время была тюрьмой для высокопоставленных узников.

64 *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 85.

65 *Ченцова В.Г.* Икона Иверской Богоматери. С. 111, 112.

интриговал против Парфения II и пытался посадить на константинопольский патриарший престол своего клиента Афанасия Пателара[66].

Посланники с грамотами от Феофана приезжали в Москву также в 1641 и 1643 гг. Второе из этих посольств, возглавляемое архимандритом Анфимом и родственником патриарха архидиаконом Неофитом, получило, среди прочих даров, иконы в серебряных окладах для иерусалимских храмов и святительскую патриаршую шапку ценой 880 руб.[67] Последняя грамота Феофана, доставленная в Москву греческим агентом Фомой Ивановым, была написана в Константинополе 10 декабря 1644 г., а уже 15 декабря патриарх скончался, о чем Фома информировал Посольский приказ[68].

Антиохийский патриархат, более замкнутый, стоявший несколько в стороне от греческого мира Леванта и его внешней политики, почти не был вовлечен в систему русско-восточных связей того времени. К тому же после победы Игнатия Атийи над Кириллом Даббасом в 1628 г. отношения Антиохийского престола и Фанара оказались безнадежно испорченными[69], и Кирилл Лукарис, выступая главным посредником в распределении русской милостыни на Востоке, отсекал от нее Дамаск. Антиохийский патриарх Игнатий в 1633 г. пытался жаловаться в Москву: «Буди ведомо царствию вашему, что есми нужны и бедны в нынешние времена... Есмь проведал, что царствие твое не забывает нас и посылает... только во Царьгороде держат, а к нам тово не посылают... И ныне желаем, да пожалуешь и не забудешь нас»[70].

Конечно, сведения о богатой и щедрой России проникали и в Сирию. Несколько священников Антиохийского патриархата в 1620-х – 40-х гг. самостоятельно предпринимали путешествия в Московию за милостыней[71]. А в 1646 г. патриарх Евфимий III также попытался войти в контакт с русским правительством, направив в Москву посольство во главе с аккарским митрополитом Иеремией. Однако на русской границе, в Путивле, посольство было задержано до получения дальнейших указаний из Москвы. В России периодически предпринимались попытки ограничить избыточный наплыв просителей с Христианского Востока, останавливать их на границе и возвращать с небольшой милостыней. В разгар переписки путивльского воеводы с Посольским приказом, в начале 1647 г. митрополит Иеремия умер, и его спутники были отправлены из России практически с пустыми руками[72].

66 Там же. С. 84, 111, 124, 125, 132.

67 *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 87–90.

68 Там же. С. 91–93.

69 См. главы IV и VI.

70 РГАДА. Ф. 52/1. 1634 г. № 7. Л. 16–17; *Панченко К.А.* Россия и Антиохийский патриархат. С. 211.

71 Подробности см.: *Панченко К.А.* Россия и Антиохийский патриархат. С. 212–215.

72 Там же. С. 217–220.

Звездный час патриарха Паисия

В следующую четверть века русско-восточные связи достигли, кажется, своего наивысшего развития. Это было стимулировано резким изменением геополитической ситуации в Восточной Европе. В 1644 г. началась Кандийская война – столкновение Османской империи с Венецией и поддерживавшими ее европейскими державами за Крит, родину многих «греко-венецианцев». Война резко поляризировала политические позиции греческих иерархов. «Ясская» группировка плела антиосманские интриги, поддерживая проекты альянса господаря Василия с Речью Посполитой, которая рассматривалась как ударная сила в противоборстве христианского мира с османами. Планировалось привлечь к этому антитурецкому (и одновременно антишведскому) союзу и Россию, в связи с чем в Москве обсуждался проект брака дочери царя Михаила Федоровича и сына датского короля, традиционного противника Швеции. Константинопольский патриарх Парфений II, со своей стороны, пытался расстроить этот династический союз, указывая на необходимость вторичного крещения протестантов, что было неприемлемо для датской стороны[73].

В этот период в Москве и в османском православном миллете пришли к власти люди нового поколения, более заинтересованные друг в друге. Молодой царь Алексей Михайлович, вступивший на престол в 1645 г., был человеком чрезвычайно религиозным, убежденным в своем мессианском призвании покровителя всего православного мира. При нем денежная помощь Христианскому Востоку достигает своего пика. В краткий промежуток времени конца 40-х – начала 50-х гг XVII в. в Москве побывали четыре восточных патриарха, множество архиереев, настоятелей монастырей и других клириков.

Тогда же на смену патриарху Феофану как центральной фигуре русско-ближневосточных связей приходит его преемник на иерусалимской кафедре Паисий, человек куда более энергичный и амбициозный. Он, как говорилось ранее, дважды приезжал в Москву еще в бытность ясским игуменом и, несомненно, составил себе четкое представление о военно-политических и финансовых ресурсах Русского государства. Поэтому, несмотря на свои тесные связи с молдавским господарем Василием, вполне самостоятельным субъектом политики, Паисий с первых дней патриаршества начал подчеркивать и свою промосковскую ориентацию.

В июле 1645 г. Паисий направил в Россию известительную грамоту о своем избрании с прибавлением обычных жалоб на угнетение от агарян и просьб о помощи. Стоит отметить, что ранее восточные патриархи не имели традиции извещать Москву о своем вступлении на престол[74]. В сентябре Паисий по-

73 *Ченцова В.Г.* Икона Иверской Богоматери. С. 130–132, 136, 138, 191.
74 *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 116–119.

слал грамоты с соболезнованиями по поводу кончины царя Михаила, в которых вспоминал щедрость покойного к османским единоверцам и просил нового царя умножить к ним свои милости[75].

В первые годы Кандийской войны антиосмански настроенная часть греческого духовенства готова была ориентироваться на польского короля Владислава IV, которого рассматривали как грядущего освободителя балканских христиан от агарянского рабства[76]. Однако план выступления Речи Посполитой против Турции был провален на сейме 1646 г. польскими магнатами. Единственным союзником короля Владислава оказалось запорожское казачество, также готовое воевать с османами. Именно этим некоторые исследователи объясняют симпатии «ясских» греков к Богдану Хмельницкому[77]. Однако, как представляется, с началом восстания на Украине 1648 г. казаки перестали быть потенциально антитурецкой силой, а мечты о вступлении Польско-литовского государства в войну против Порты пришлось оставить. То, что происходило в Восточной Европе в конце 1640-х гг., было борьбой совсем других цивилизаций – православной и католической, – не затрагивающей османо-венецианский спор за Крит. Поддержка восставшей Украины греческим миром объясняется полной сменой приоритетов у всех церковных группировок в новых политических условиях. Теперь греческие иерархи подталкивали Россию к принятию в подданство Войска Запорожского и дальнейшей экспансии на юго-западном направлении с перспективой выхода к османским границам.

В 1648 г. Паисий, покинув Палестину, лично отправился в Москву. В октябре, будучи в Молдавии, патриарх вступил в секретные переговоры с Богданом Хмельницким, вдохновляя его на борьбу с поляками и воссоединение с Россией, потом, проезжая через Украину, задержался в Киеве для личной встречи с гетманом. С января по июнь 1649 г. Паисий пробыл в Москве, несколько раз был принят царем, вел переговоры с руководством Посольского приказа, неоднократно обращаясь к русскому самодержцу с призывами вернуть престол царя Константина и освободить восточных христиан от «лютых зверей, что поедают немилостиво»[78]. Одновременно Паисий выступал посредником Б. Хмельницкого в обсуждении вопроса о переходе Украины в подданство московского царя. Русское правительство, как известно, поначалу

75 Там же. С. 119–120.

76 *Флоря Б.Н.* Россия, стамбульские греки и начало Кандийской войны. С. 174–187. В частности, в 1646 г. папский нунций в Варшаве сообщал о прибытии к польскому королю тайной миссии от восточных патриархов и афонских монастырей с обещанием поднять против турок восстание покоренных народов в случае начала войны поляков с Османской империей (там же. С. 183).

77 *Ченцова В.Г.* Икона Иверской Богоматери. С. 195–198, 203, 205, 215.

78 Там же. С. 137.

встретило предложение Хмельницкого без энтузиазма, не желая нарушать мир с Польшей. Что же до бедствий Православного Востока под османским владычеством, то, как заявил патриарху от имени царя думный дьяк Михаил Волошенинов, «сие с болезнию души и сердца нашего слышим, но воле Божией противитися никто не может... Обаче же непрестанно попечение о сем имеем, чтобы Господь Бог свой праведный гнев отвратил и св. Гроб, о нем же и Св. град Иерусалим, возвратил в руце благочестивых царей»[79]. Получив богатые дары, Паисий отбыл из Москвы 10 июня. Его сопровождал ряд русских клириков, в том числе архимандрит Арсений Суханов, уже имевший опыт дипломатической работы на Востоке.

Проезжая на обратном пути через Украину и потом надолго задержавшись в Молдавии, Паисий продолжал активно заниматься украинскими делами. Он вел переписку с Богданом Хмельницким, направлял к нему своих представителей – Арсения Суханова и назаретского митрополита Гавриила, приехавшего в Молдавию из Палестины. Арсений в декабре 1649 г., Гавриил годом позже и другие эмиссары Паисия приезжали в Москву с грамотами от патриарха, где Паисий сообщал о политической обстановке в Юго-Восточной Европе и Османской империи и продолжал лоббировать идею принятия Украины в русское подданство. Огромные усилия понадобились Паисию, чтобы склонить к этому московские власти, не желавшие ссориться с поляками, и чтобы удержать разочарованных запорожцев от опрометчивых недружественных по отношению к России шагов, способных сорвать замысел. Окрыленный растущим могуществом православных народов, Паисий в конце 1649 г. выдвинул грандиозный геополитический проект московско-запорожско-молдавско-валашской коалиции против турок, увязших в войне с Венецией. Удар с севера по Османской империи должен был быть поддержан восстанием греков и сербов в тылу у османов. Проект, однако, был отвергнут осторожными московскими политиками[80]. Стоит напомнить, что дипломатическая активность Паисия на русско-запорожском направлении была не только политической линией Иерусалимского патриархата, но и частью общих усилий греческого мира, направленных на консолидацию православных народов Восточной Европы. В то же время, в греческой среде сохранялось внутреннее соперничество. Часть «ясских» греков, как Гавриил Власий, оказалась в окружении Паисия Иерусалимского. Афансий Пателар в значительной

79 Там же. С. 145; Подробнее о визите Паисия в Москву см.: *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 121–152; *Николаевский П.Ф.* С. 253–265; *Ченцова В.Г.* Источники. С.153–154.

80 *Каптерев Н.Ф.* Характер отношений. С.353–368; *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 152–160; *Ченцова В.Г.* Источники. С. 155–156.

мере оставался самостоятельным игроком, но точно так же побуждал Россию к активности в причерноморском регионе и освобождению Константинополя от неверных. Соперник Паисия константинопольский патриарх Парфений II поддерживал не менее тесные и дружественные связи с Богданом Хмельницким и царем Алексеем Михайловичем[81].

В эпоху, когда Россия как никогда сильно ощущала себя неотъемлемой частью всего восточнохристианского мира, естественной была церковная реформа Никона, унификация русских обрядов по образцу остальных православных церквей. Считается, что именно Паисий вдохновил царя и патриарха на эту реформу, которая должна была стать необходимым шагом на пути к грядущему объединению православных народов под скипетром московского-панвизантийского самодержца. Никона же соблазнила идея теократической власти по образцу иерархов рум миллети[82]. В.Г. Ченцова утверждает, что не только Паисий Иерусалимский склонял русские власти к этому шагу; свой вариант реформы предлагал и Парфений II Константинопольский, давний враг Паисия. К сожалению, в настоящее время проблематично уяснить, в чем конкретно заключалась разница между их программами. Однако очевидно, что два греческих патриарха вели борьбу за влияние при московском дворе. С этими интригами было связано обвинение в неправославии и ссылка Арсения Грека, книжного справщика, оставленного в Москве Паисием в 1649 гг.

Именно в связи с планами церковной реформы из Москвы на Восток был отправлен старец Троице-Сергиева монастыря Арсений Суханов, имевший задание собирать рукописи богословского и богослужебного содержания, фиксировать обрядовые различия русского и левантийского православия, а также обсудить с восточными иерархами ряд теологических вопросов. Те московские государственные деятели, которые послали Арсения, также, похоже, не одобряли проект церковной реформы в версии Паисия. Весной 1650 г. в Яссах Суханов вел многодневные прения о вере с патриархом Паисием и его окружением, отстаивая правильность русских вариантов обрядов[83]. Недаром Паисий прилагал все усилия, чтобы не допустить встречи Суханова со своим конкурентом Парфением II. Иерусалимский патриарх добился своего: Парфений был низложен и убит, как подозревали, из-за интриг молдавского и валашского господарей, в мае 1651 г., за несколько дней до приезда в Константинополь Арсения Суханова[84].

81 *Ченцова В.Г.* Источники. С. 157–164; *Ченцова В.Г.* Икона Иверской Богоматери. С. 206–207, 232–239.

82 *Зеньковский С.* С. 172–173; *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 164.

83 *Карташев А.В.* Очерки. Т. 2. С. 126–131.

84 *Ченцова В.Г.* Икона Иверской Богоматери. С. 83.

К концу лета русский посланник добрался до Египта, в Каире встречался с александрийским патриархом Иоанникием, в сентябре выехал через Думьят в Палестину и 6 октября прибыл в Иерусалим[85]. Совершенно очевидно, что задачи, поставленные в Москве перед Арсением, далеко выходили за рамки церковных проблем: в пути он живо интересовался состоянием крепостей, османских вооруженных сил, новостями с театра Кандийской войны. Всю свою корреспонденцию Суханов тайно переправлял в Россию через упомянутого ранее архимандрита Амфилохия, главного московского осведомителя в Стамбуле[86]. При описании укреплений Иерусалима Арсений проявил неожиданные для его сана познания в фортификации и баллистике, давал профессиональные советы на случай возможной осады города[87].

Арсений пробыл в Иерусалиме до конца апреля 1652 г., сделав массу интереснейших записей о жизни палестинских христиан[88]. В отличие от экзальтированных писателей-паломников, не замечавших вокруг себя ничего, кроме почитаемых реликвий и Св. мест, Суханов выступил предтечей Порфирия Успенского в роли въедливого «соглядатая Востока», фиксируя особенности быта окружающего населения[89].

К греческому духовенству Палестины Суханов относился весьма критически, опять же став первым предшественником российской антифанариотской публицистики XIX в. Османские христиане имели возможность сделать карьеру почти исключительно в рамках церковной организации, что привело

85 *Арсений Суханов*. С. 7–52.

86 К немалой досаде Арсения, один из кораблей, на котором он отправил ящик со своими бумагами, был перехвачен и ограблен «франками», в результате чего пропали многие записи, в том числе «листы чертежные разных земель» (*Арсений Суханов*. С. 75).

87 В частности, он писал: «В стены кладен камень большой, 13 рядов до зубцов... а инде больше; поземного бою мало, инде есть, а инде нет; и то мелкия окна пищальныя, а пушка не вместится... А по стене лествица надобна на город сажен трех, где в низких местах. А камени около града тьмы тем всякого... на пример града ко взятию... Врата градные все обиты железными досками накрепко... Тут же подле дороги гора высока, а подле – самой город; с той горы в городе из мелкого ружья возьмет, а из большаго снаряду может с нея через стену в город бить... Тут и стена городовая низка, понеже подшел бугор к стене» и т. д. (*Арсений Суханов*. С. 134).

88 *Арсений Суханов*. С. 52–90.

89 Приведем в качестве примера его описание арабского богослужения в Рамле: «У попов глава спереди подбрита мало не до полуголовы; а на середке на верху пробрито гуменцо есть маленько. Ходят все в чалмах, и на обедни неслужащие в алтаре в чалмах стоят; Службу служат попы по арапски, но токмо возгласы говорят по грецки» (*Арсений Суханов*. С. 51).

к «переполнению» (по выражению И. Малышевского) духовного сословия людьми, не имевшими внутреннего призвания к религиозной деятельности[90]. Это стало одной из причин вечных смут и интриг в среде духовенства, часто шокировавших русских наблюдателей. Не способствовала взаимной симпатии и определенная разница в менталитете, бросавшаяся в глаза при сколько-нибудь близком знакомстве русских с ближневосточными единоверцами. Левантийские клирики в своем большинстве не отличались набожностью и аскетизмом в византийском или старомосковском духе. Восточных патриархов, приезжавших в Россию, весьма утомляли долгие богослужения и суровые посты московитов. «Сведущие люди говорили нам, – пишет Павел Алеппский, – что, если кто желает сократить свою жизнь на пятнадцать лет, пусть едет в страну московитов и живет среди них как подвижник, являя постоянное воздержание и пощение, занимаясь чтением (молитв) и вставая в полночь. Он должен устранить шутки, смех и развязность», не пьянствовать, не курить и т. д. «Бог свидетель, – добавляет Павел, – что мы вели себя среди них как святые... хотя по нужде, а не добровольно»[91]. Точно так же, в бумагах Арсения Суханова встречается множество указаний на отступления от монашеского благочиния патриарха Паисия и других святогробцев. Этот «шпионаж» очень нервировал иерусалимский клир. «Того же дня, – пишет А. Суханов, – сказывал даскал (дидаскал, учитель. – *К.П.*), слышал де я, как говорит чашник: Арсений де сидит в келье, все пишет про нас чернцов, ту де книгу хочет царю подать; добро бы де патриарх те его книги взял да сожег»[92].

90 *Малышевский И.* С. 351.

91 *Павел Алеппский.* Т. 2. С. 101, 188.

92 *Арсений Суханов.* С. 74. Недаром после отъезда Арсения из Палестины (через Сирию, Восточную Анатолию и Кавказ он вернулся в Москву летом 1653 г.) патриарх Паисий поспешил подстраховаться на случай возможных разоблачений со стороны русского посланца. Проводив Арсения из Иерусалима, патриарх вдогонку отправил донос царице (почему-то обратиться к самому Алексею Михайловичу он побоялся). В этой грамоте Паисий жаловался на козни «злоязычных людей», особенно Суханова, «о котором один Бог знает, как мы пеклись, и который однако же оказался неблагодарным Иудою». «Но мы радуемся, когда клевещат на нас, – продолжал патриарх, – потому что весьма многие святые неправедно и беспричинно были оклеветаны. Об одном только, царица моя, мы опечалились, ...что он обманул справедливейшего царя и, обманывая царя, обманул Бога... И не убоялся он, тренесчастный, чтобы земля не разверзлась и не поглотила его как Дафана и Авирона» (*Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 174–175). Дафан и Авирон – ветхозаветные персонажи, предводители возмущения евреев против власти Моисея во время скитаний по пустыне. По воле Господа под мятежниками расселась земля, и они низверглись в преисподнюю. В.Г. Ченцова полагает, что патриаршая грамота была адресована именно царице в расчете, что с ней ознакомится ее отец И.Д. Милославский, которого Паисий считал одним из своих сторонников в московских правящих кругах (*Ченцова В.Г.* Икона Иверской Богоматери. С. 84).

По мнению Н.Ф. Каптерева, богословские дискуссии с Сухановым в Яссах снова заставили Паисия обеспокоиться перспективами духовного и будущего политического единства православных народов. Иерусалимский патриарх решил напомнить своему московскому собрату Никону о его планах церковной реформы. Для этой цели Паисий направил в Россию митрополита навпактского и артского Гавриила Власия, видного ученого-богослова, знавшего славянские языки. Гавриил пробыл в Москве с октября 1652 по февраль 1653 г., неоднократно беседовал с Никоном, разъясняя правильность греческих обрядов и необходимость соответствующих исправлений русского богослужения. Вскоре после отъезда митрополита, весной 1653 г., патриарх Никон приступил к церковной реформе. Паисий же в своих письмах к Никону постоянно поддерживал реформаторские начинания в Русской церкви[93].

Этот иерусалимский патриарх, несомненно, был крупным государственным деятелем, выдающимся политиком, искусным, и часто удачливым, дипломатом. Он показал себя мастером утонченных интриг, повергавшим врагов и выходившим победителем из самых безвыходных ситуаций. Не обладая, кажется, глубоким образованием, Паисий компенсировал это своим острым умом, практической хваткой и широким геополитическим кругозором. В мировоззрении патриарха обращает на себя внимание обостренное чувство богоизбранности греческой церкви, мессианские амбиции. «Вера от Сиона произошла, и все, что есть доброго, произошло от нас. Ибо, мы корень и источник всем в вере, и вселенские соборы у нас же были», – как говорил Паисий Арсению Суханову в 1650 г.[94] Впрочем, во время богословских диспутов с Сухановым патриарх больше молчал, предоставляя говорить своим высокообразованным советникам. Не будучи утонченным теологом, Паисий, похоже, не отличался и набожностью. Из доносов Арсения Суханова явствует, что патриарх небрежно относился к проведению богослужений в храме Св. Гроба, допускал нарушения постов и лишь перед московским посланником разыгрывал аскета[95]. По характеру это был очень властный и жесткий человек. Он усмирил волнение арабов-христиан в 1646 г., держал в страхе многих своих архиереев, сурово обращался с мирянами[96]. Не колеблясь, Паисий переступал и через трупы. Достаточно вспомнить казнь из-за его интриг константинопольского патриарха Парфения, впрочем, такого

93 *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 164–171.

94 *Карташев А.В.* Очерки. Т. 2. С. 127.

95 *Арсений Суханов*. С. 55, 62, 73.

96 В «Проскинитарии» Арсения Суханова присутствует такой эпизод: «Патриарх от Ильи святого приехал к вечерне велел бить арапина христианина диакону по щекам и в голову, потом плетью по лицу, и из церкви выбил, а неведомо за какую вину» (*Арсений Суханов*. С. 65, см. также: Там же. С. 73).

же «хищника», только менее удачливого[97]. Но когда сам Паисий оказался в похожей ситуации (арестованный турками в 1657 г. и приговоренный к смерти), он, уже с петлей на шее, нашел силы вести себя достойно, сохранил присутствие духа, что возможно и спасло его[98]. В целом, он представляется не только церковным, но и светским по духу деятелем, редким в православии типом теократического лидера, и, несомненно, одним из самых ярких персонажей в истории Православного Востока.

Путешествие Макария

Совсем другим человеком был современник Паисия, антиохийский патриарх Макарий, тоже сыгравший видную роль в истории русско-восточных связей. Летом 1652 г. Макарий предпринял продолжительное путешествие ко дворам христианских государей, рассчитывая на получение милостыни для своего престола. В октябре он достиг Стамбула, получил рекомендательные грамоты от вселенского патриарха, в начале 1653 г. прибыл в Яссы, где надолго задержался при дворе господаря Василия Лупу. Однако надежды Макария на богатую молдавскую милостыню пошли прахом, когда весной 1653 г. Василий был свергнут местной аристократией, после чего в стране разыгралась опустошительная война между противоборствующими группировками молдавских бояр при участии запорожцев, венгров и крымских татар[99]. С трудом выбравшись из Молдавии, Макарий перебрался в Валахию, где весной 1654 г. стал свидетелем кончины господаря Матвея и избрания нового князя[100]. Покинув Валахию и переправившись через Днестр 10 июня 1654 г., Макарий пересек Украину, незадолго до того освобожденную от польского владычества[101].

97 В.Г. Ченцова в частной беседе высказывала предположение, что и бывший константинопольский патриарх Афанасий Пателар, скончавшийся в расцвете сил в 1656 г., тоже пал жертвой интриг Паисия. Прежние союзники могли не сойтись во мнениях относительно быстро меняющейся политической обстановки в Восточной Европе. После свержения в 1653 г. Василия Лупу Паисий быстро нашел общий язык с новым молдавским господарем, который поддержал геополитические проекты иерусалимского патриарха (см. ниже). Афанасий же задействовал все свои возможности, чтобы склонить османские власти к возвращению молдавского трона Василию. Это уже не входило в планы Паисия, и Афанасий внезапно умер в Лубенском монастыре на Украине. Останки патриарха почитались как св. мощи, потом, в советское время, хранились в Музее атеизма в Ленинграде, а ныне возвращены церкви. Таким образом, провести их химический анализ, который мог бы подтвердить или опровергнуть версию об отравлении Афанасия, в настоящее время не представляется возможным.

98 См. подробности далее.

99 *Павел Алеппский*. Т. 1 С. 44–111.

100 Там же. С. 113–154.

101 Там же. Т. 2. С. 1–93.

После торжественной встречи в лагере Богдана Хмельницкого и посещения Киева, патриарх 20 июля вступил в Путивль.

Однако триумфальное шествие Макария по России было прервано эпидемией чумы, задержавшей его почти на полгода в Коломне. Только 2 февраля 1655 г. Макарий со свитой сумел попасть в Москву, а через несколько дней в столицу из польского похода вернулся и царь с войском[102]. Пышный прием Макария царем Алексеем Михайловичем и патриархом Никоном превзошел все аналогичные церемонии во время визитов в Москву других восточных иерархов. Никон в полной мере задействовал авторитет антиохийского первосвятителя для проведения в жизнь своей церковной реформы. Наиболее решительные шаги по унификации обрядов были предприняты Никоном именно тогда, в Великий пост 1655 г., и в еще более радикальной форме подтверждены зимой-весной 1656 г., причем во всех соответствующих мероприятиях активно участвовал и антиохийский патриарх. При поддержке Макария Никон выступил против икон «франкского письма», насаждал новый способ перстосложения, переиздал Служебник, «исправленный» по греческим образцам, и провозгласил первые анафемы противникам церковной реформы[103]. После посещения в августе-сентябре 1655 г. Валдайского монастыря и Новгорода, Макарий в январе 1656 г. имел еще одну аудиенцию у царя в Саввино-Сторожевском монастыре.

Под впечатлением этой встречи Алексей Михайлович сделал многообещающее заявление: «Молю Бога, прежде чем умру, видеть его (Макария. – *К.П.*) в числе четырех патриархов, служащим в св. Софии и нашего патриарха пятым вместе с ними»[104]. Несколько позже царь высказался об освобождении греков еще определеннее: «Мое сердце сокрушается о порабощении этих бедных людей... Бог взыщет с меня за них в день суда, ибо, имея возможность освободить их, я пренебрегаю этим... И я принял на себя обязательство, что, если Богу будет угодно, я принесу в жертву свое войско, казну и даже кровь свою для их избавления»[105]. Возможно, тут сказалась эйфория Алексея Михайловича от первых триумфов в войне с Польшей, когда все геополитические мечты казались ему легко достижимыми.

Весной 1656 г. антиохийский патриарх, по его настойчивым просьбам, был отпущен на родину. «Одному Богу ведомо, какую тоску и какую сильную горесть мы испытывали», – писал Павел Алеппский о затянувшемся пребывании в России. Несомненно, большинство выходцев с Христианского Востока чув-

102 *Павел Алеппский.* Т. 3. С. 2–38.

103 Там же. Т. 3. С. 50–51, 137, 170–171, 181, Т. 4. С. 108; *Николаевский П.Ф.* С. 759–760; *Карташев А.В.* Очерки. Т. 2. С. 155–160; *Зеньковский С.* С. 219–222.

104 *Павел Алеппский.* Т. 4. С. 158.

105 Там же. С. 171.

ствовало себя в России весьма некомфортно, невзирая на щедрую милостыню и тот почет, которым их окружали в Москве. Сказывалась сильнейшая разница в жизненном укладе и государственном устройстве московитян и народов Восточного Средиземноморья; Павел Алеппский выразил эти чувства наиболее определенно[106].

Макарий увозил с собой почти беспрецедентные дары – деньгами и пушниной на три тысячи рублей и помимо того иконы, утварь, облачения, а также жалованные грамоты антиохийскому престолу и крупнейшим сирийским монастырям о регулярном получении милостыни из России[107]. Имущество Макария было погружено на 60 подвод – в литературе, для сравнения, приводится информация, что голштинское посольство 1634 г. уезжало из Москвы на 80 подводах[108]. 12 июня 1656 г. караван Макария прибыл в Путивль, далее через Киев и Чигирин 21 августа достиг Ясс, а оттуда в ноябре перебрался в Валахию. Все это время патриарх продолжал активную переписку с Москвой по богословским вопросам, ходатайствовал о милостыне тем или иным греческим просителям, ехавшим в Россию[109].

В середине – второй половине 50-х гг. XVII в., похоже, именно Макарий становится ключевой фигурой русско-ближневосточных связей. Антиохийский патриарх не обладал ни силой воли, ни государственным умом Паисия, но зато (и возможно, как раз поэтому) пользовался особым расположением царя Алексея Михайловича. Макарий почти никогда по своей воле не вмешивался в политику, не навязывал своего мнения, предпочитал «плыть по течению». Судя по всему он был полной противоположностью деспотичному Паисию, добрым, но слабохарактерным человеком, всегда сочувствовавшим обиженным и страждущим. Может быть, именно за эти качества его и любили жители Дамаска, как свидетельствуют летописи.

Впрочем, по русским архивным документам складывается несколько противоречивый образ Макария. Совершенно однозначно, он был жаден к деньгам, и на этой струне активно играла московская дипломатия, особенно в 1660-е гг., во время процесса над Никоном. Скаредность эта имела, с одной стороны, объективное объяснение. Тысячелетний гнет и нищета разлагающе действовали на восточное духовенство. Однажды патриарх Макарий, увидев в трапезной Иверского

106 См.: *Павел Алеппский*. Т. 2. С. 100–101, 129, 165–166, 174, 188, 199, Т. 3. С. 3, 30, 168–169, Т. 4. С. 142, 185.

107 Там же. Т. 4. С. 158–160; РГАДА. Ф. 52/1. 1654 г. № 21. Ч. 3. Л. 7–14, 21–22, 37, 40, 75–76, 79–80, 86–87, 90, 93, 99, 116, 146–150, 161–166.

108 *Чеснокова Н.П.* С. 169.

109 РГАДА. Ф. 52/1. 1654 г. Ч. 3. № 21. Л. 196–197, 208, 212, 248, 252–253, 260–275, 278–279; 1657 г. № 24. Л. 1–15; Ф. 52/2. № 547–559, 561–563, 565–570, 574–576, 596; *Николаевский П.Ф.* С. 767–774.

Валдайского монастыря роскошные трофейные облачения польских иезуитов, небрежно расстеленные на полу, еле удержался от того, чтобы попросить себе в подарок эти «оскверненные» еретиками одежды. Если бы он заговорил об этом с московитами, писал Павел Алеппский, «то низко упал бы в их глазах, и они сказали бы: "Посмотрите как мала их вера!" Впрочем, если Богу угодно, да попустит Он, чтобы они разгневались на нас, лишь бы Он обогатил нас через них!»[110] Архивы подтверждают эту черту характера Макария – сохранились бесконечные челобитные (особенно много их было подано весной 1656 г., перед отъездом из России), в которых он просит все новых и новых пожалований себе, своей кафедре, своей свите – от «рыбьей кости» «пуда с четыре» и двух пудов слюды до бархатных поручей для архидиакона Павла[111]. Но наиболее характерный эпизод – это история с лошадьми патриаршего обоза, которых Макарий по приезде в Россию оставил частью в Путивле, частью – в Спасском монастыре под Калугой. Когда Макарий через год вспомнил об этих лошадях и, видя, что его пребывание в России затягивается, решил их продать, выяснилось, что двух его лошадей из табуна Спасского монастыря украли. Российские власти устроили строгое дознание по этому факту и постановили взыскать стоимость пропавших лошадей с монастырских крестьян. Сумму ущерба должен был сообщить патриарх Макарий, и он, чувствуя себя хозяином положения, назвал запредельную цену в 15 рублей за каждую лошадь (для сравнения: коней, оставшихся в Путивле, патриаршим слугам лишь с большим трудом удалось сбыть по цене от 3 до 9 рублей)[112].

В то же время антиохийский патриарх мог проявлять сострадание и милосердие, когда это ему ничего не стоило. Так, на обратном пути из Москвы, проезжая Путивль, Макарий не поленился составить пространную челобитную к царю с просьбой помиловать двух рейтар, осужденных по жалобе «конотопских черкас» к смертной казни за содомский блуд и растление малолетних[113].

При всем своем стремлении избежать вовлечения в большую политику Макарий все-таки несколько раз был замешан в масштабных исторических драмах, хотя, возможно, и не по собственной инициативе. Один из таких эпизодов связан как раз с возвращением патриарха из Москвы и пребыванием его в Дунайских княжествах в августе 1656 – сентябре 1657 г. После Переяславской рады и воссоединения Украины с Россией резко изменилось геополитическое положение Молдавии и Валахии. Свержение Василия Лупу в 1653 г. побудило ориентировавшихся на него греческих иерархов к поиску нового политического покровителя, а именно – московского царя, который мог выступить лидером антиосманской

110 *Павел Алеппский*. Т. 4. С. 62.

111 РГАДА. Ф. 52/1. 1654 г. № 21. Ч. 3. Л. 69–72, 83, 96, 219–220, 225–240.

112 Там же. Ч. 2. Л. 205–221; См. также: *Панченко К.А.* Спутники Макария... (в печати).

113 РГАДА. Ф. 52/1. 1654 г. № 24. Ч. 3. Л. 263–265, 296–300.

коалиции. Иерусалимский патриарх Паисий и другие восточные иерархи начали строить планы следующего броска Московского царства к пределам Православного Востока. Идея русско-молдавского альянса нашла поддержку и господаря Молдавии Георгия Стефана. В октябре 1655 г. иерусалимский патриарх направил в Москву грамоту с просьбой о принятии под покровительство Молдавской земли, разоряемой от агарян. Весной 1656 г. в Россию прибыло официальное молдавское посольство во главе с митрополитом Гедеоном для заключения союза, направленного против Польши и предусматривавшего переход Молдавии под российский протекторат. Осенью 1656 г. патриархи Паисий и Макарий послали в Москву грамоты с призывом благосклонно принять предложения молдавского посольства и защитить эту страну от агарянской угрозы[114].

Тучи сгущаются

Договор о протекторате так и не воплотился в жизнь ввиду резкой переориентации московской внешней политики. В 1656 г. российские власти совершили самую гибельную геополитическую ошибку XVII в., взяв курс на примирение с Польшей и борьбу со Швецией за выход к Балтике. Восточные иерархи какое-то время пытались продолжать самостоятельную игру, поддерживая антикатолический союз Дунайских княжеств, венгров, Швеции и Богдана Хмельницкого, хотя этот альянс уже не соответствовал московским планам. Макарий в этот момент находился при дворе валашского господаря Константина. Любопытно описание Павлом Алеппским пира, который устроил Константин в праздник Крещения 1657 г.: господарь поднимал тосты за здоровье всех политических и духовных лидеров сопредельных стран, кроме России и, естественно, Польши[115].

Впрочем, духовенство православного миллета не оставляло попыток снова «развернуть» Россию в сторону Юго-Восточной Европы. Греческие информаторы слали в Посольский приказ призывы замириться со Швецией и возобновить наступление на Польшу с перспективой выхода к османским границам. Так, например, в апреле 1658 г. в Москву прибыл гонец греческих патриархов, передавший, в частности, послание александрийского первосвятителя Иоанникия, где говорилось: «Не подобает тебе, благочестивому государю... с обеих стран битца с шведы. А зачал де ты, великий государь, с королем польским войною, то де было и до конца совершить»[116]. Патриарх убеждал царя не верить польским клятвам и соглашениям о перемирии, потому что, как он писал, поляки «тебе, великий государь, лгут, а я, богомолец твой, истину проведал. Что папа римский к нему,

114 *Ченцова В.Г.* Источники. С. 168. *Ченцова В.Г.* Икона Иверской Богоматери. С. 253–258.
115 *Павел Алеппский*. Т. 5. С. 7.
116 РГАДА. Ф. 52/2. 1658 г. № 11. Л. 4–5.

королю польскому, прислал прощеные грамоты: божитесь де Богу... и от меня будете прощены, лише де неприятелю своему не поддавайтесь»[117]. В том же духе писал в Россию и иерусалимский патриарх Паисий.

Паисий планировал на Пасху 1657 г. торжественно освятить на Св. Гробе изготовленную по его заказу так называемую «митру царя Константина», которую после этого предполагалось передать русскому царю как символ имперской преемственности и прав на византийское наследство[118].

Однако открытая промосковская деятельность православного духовенства вывела, наконец, из равновесия османские власти. Энергичный великий везир Мехмет Кепрюлю в марте 1657 г. начал радикальное искоренение «пятой колонны». По некоторым сведениям, от молдавского господаря потребовали выдать церковных иерархов, связанных с проектом русско-молдавского союза, в том числе митрополита Гедеона и антиохийского патриарха Макария[119]. Господарь отказался, и в ответ османы 24 марта казнили константинопольского патриарха Парфения III, изобличенного в тайных связях с Россией. Начались массовые аресты греческих купцов и клириков, подозреваемых в пророссийских симпатиях. Схвачен был и находившийся в Стамбуле иерусалимский патриарх Паисий, которому вменили в вину изготовление упомянутой митры[120].

Паисий был обвинен в измене, в том числе в сговоре с московским царем с целью захвата Константинополя. Великий везир, покровитель Паисия, вместе с султаном отсутствовали тогда в столице, и следствие возглавил *каймакам* (заместитель везира). По его приказу патриарха бросили в тюрьму, а потом в оковах водили по городу, несколько раз останавливались, имитировали подготовку к казни и, уже набросив на шею Паисию петлю, предлагали дать за свою жизнь денежный выкуп. Патриарх отрицал все обвинения и платить отказывался. Наконец, его вернули в тюрьму, а потом везир оправдал патриарха и сместил каймакама[121].

117 РГАДА. Ф. 52/2. 1658 г. № 11. Л. 4–5.
118 *Ченцова В.Г.* Митра Паисия. С. 14–17.
119 *Ченцова В.Г.* Источники. С. 169.
120 *Ченцова В.Г.* Митра Паисия. С. 11–14, 25–26.
121 *Каптерев Н.Ф.* Господство греков. С. 36–38; *Неофит Кипрский*. Рассказ. С. 18–19; *Муравьев А.Н.* История. Т. 2. С. 311–313; *Ченцова В.Г.* Митра Паисия. С. 11–12, 33–35. Посланцы Паисия, прибывшие в Россию в 1657 г. с извещением об этих событиях и просьбами о милостыне, столкнулись с малопонятным бойкотом московских властей: патриарших клириков остановили в Путивле и отправили назад с небольшими дарами. По мнению В.Г. Ченцовой, тесные контакты с Паисием, мечтавшем об антикатолическом альянсе православных и протестантских народов, уже не вписывались в интересы московского правительства, воевавшего со Швецией (*Ченцова В.Г.* Митра Паисия. С. 30–31).

Ввиду всех этих пугающих событий, а также по настоянию господаря Константина Макарий избегал покидать пределы Валахии[122]. Однако к концу осени 1657 г. и Валахия перестала быть надежным убежищем. Из Стамбула пришло известие о низложении господаря (несколько ранее был низложен и молдавский воевода Георгий Стефан), в страну вторглись османские и крымские войска. Константин, не вступая в бой, бежал в Венгрию, татары взяли и разграбили Тырговишт. Макарий со своими спутниками прятался по горным монастырям и лесам. «Наши лошади оставались под седлом ночью и днем, – писал Павел, – и мы были готовы бежать на горные вершины, ибо опасались нечаянного нападения татар, особливо ввиду нашего громкого имени»[123]. К счастью для Макария новый господарь Гика, поставленный турками, был дружески расположен к патриарху. Макарий смог в апреле 1658 г. вернуться в Бухарест и даже возглавил обряд коронации господаря на Троицын день[124]. В записках Павла сразу появляются критические нотки по отношению к бывшему господарю Константину, который и так потерял уважение арабов после своего малодушного бегства из страны, а теперь, как оказалось, остался должен патриарху и вообще «был крайне скуп и не совсем честен»[125].

Положение в Валахии, однако, оставалось тревожным, не прекращались военные действия турок против венгров, и Макарий изыскивал любые способы выбраться из страны. Наконец, в октябре 1658 г., ему удалось в Галаце нанять корабль и отплыть в Синоп. Далее караван патриарха пересек Анатолию и в апреле 1659 г. прибыл в Халеб[126].

В 1658 г. война России со Швецией закончилась безрезультатно, и интересы московской дипломатии снова обратились к украинским делам. Однако за прошедшие годы темп наступления на юго-западном направлении был потерян. Польша получила передышку для продолжения борьбы, а Россия в конце 1650-х гг. утратила многие позиции на Украине. Это перечеркнуло все планы Алексея Михайловича по освобождению ближневосточных единоверцев[127].

Дело Никона: Лигарид и Нектарий

Следующее десятилетие в отношениях Москвы и Православного Востока прошло под знаком «дела Никона» – конфликта светских и духовных властей

122 *Павел Алеппский*. Т. 5. С. 23.
123 Там же. С. 80.
124 Там же. С. 84–87.
125 Там же. С. 92.
126 *Павел Алеппский*. Т. 5. С. 104–146.
127 *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 161; *Ченцова В.Г.* Дионисий Ивирит. С. 58–62.

в России, начавшегося в 1658 г. отречением патриарха и завершившегося через 8 лет его официальным низложением и ссылкой. Опала Никона вызвала болезненную реакцию на Востоке – ведь патриарх был главным проводником греческого влияния в России. Никон, в свою очередь, отказывался признавать свое низложение собором русского духовенства 1660 г., утверждая, что судить его правомочны только четыре восточных патриарха. В разрешении конфликта нельзя было обойтись без участия Христианского Востока.

Ключевую роль в свержении Никона сыграл один из самых ярких и неоднозначных представителей греко-восточного мира митрополит газский Паисий Лигарид († 1678 г.), блестящий интеллектуал с темным прошлым. Грек с Хиоса, выпускник католической коллегии в Риме, с легкостью менявший вероисповедание и политическую ориентацию, он одно время был близок к иерусалимскому патриарху Паисию, от которого получил митрополичий сан, а в феврале 1662 г. оказался в России по приглашению, сделанному когда-то Никоном. Быстро сориентировавшись в обстановке, Лигарид переметнулся на сторону противников Никона и, как человек высокообразованный и талантливый, оказал царю ценные услуги в борьбе с патриархом. Именно Лигарид, ставший на какое-то время фаворитом Алексея Михайловича, взял на себя идейное обеспечение процесса над Никоном и привлечение к участию в этом деле иерархов Православного Востока[128].

В самом конце 1662 г. из Москвы в Стамбул было отправлено посольство во главе с иеродиаконом Мелетием Греком, близким другом Паисия Лигарида. Мелетий должен был склонить восточных патриархов к приезду в Москву для участия в суде над Никоном, при этом авансом им жаловалось по 300 червонных. В Стамбуле царский посланник встретился с константинопольским патриархом Дионисием и новоизбранным иерусалимским патриархом Нектарием. Патриархи отнюдь не сочувствовали замыслам о низложении Никона, поэтому уклонились от приглашения ехать в Москву, а касательно конфликта царя и Никона составили весьма обтекаемое послание в виде вопросов и ответов о взаимоотношениях светских и духовных властей, в которых имя Никона даже не фигурировало. Копии грамоты были отосланы на подпись александрийскому и антиохийскому патриархам. Среди духовенства в Константинополе нарастало негодование против гонителей Никона – Мелетия и Паисия Лигарида. В этой связи упоминается некий антиохийский архимандрит, открыто укорявший восточных патриархов в продажности и разыскивавший по городу Мелетия с явно недружественными намерениями. Вот что писал об этом сам Мелетий: «Сия не

128 *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 189–190; *Каптерев Н.Ф.* Характер отношений. С. 182–195; *Карташев А.В.* Очерки. Т. 2. С. 202–204; Зеньковский С. 280–283.

точию не присутствуя, но и пред лицем же патриархов присутствуя изблева той архимандрит антиохийский, и по всем Константинополи ходяще меня ища, да мя гаждает»[129]. Из Стамбула патриарх Нектарий в сентябре 1663 г. перебрался в Яссы. Там с ним еще раз виделся Мелетий Грек, возвращавшийся в Россию. Нектарий еще более резко высказался против опалы Никона, а позже, в марте 1664 г., написал царю особое послание с призывом примириться с патриархом. Тогда же состоявший при Нектарии архимандрит Досифей, будущий патриарх, писал к Паисию Лигариду, осуждая его за ту позицию, которую он занял в деле Никона. Эти грамоты отнюдь не обрадовали российские власти, и гонец Нектария просидел в Москве два года фактически под арестом[130].

Результатами посольства Мелетия (он вернулся в Москву в мае 1664 г.) царь тоже остался недоволен, и в сентябре того же года Мелетий был второй раз отправлен на Восток с новыми настойчивыми приглашениями греческим патриархам прибыть в Москву для рассмотрения дела Никона. Отдельное посольство во главе с греком Стефаном Юрьевым в январе 1665 г. посетило в Молдавии патриарха Нектария. По зрелом размышлении Нектарий отказался ехать в Москву, понимая, что его миротворческие усилия ни к чему не приведут, так как судьба Никона уже была предрешена[131].

Опала Никона привела к заметному охлаждению русско-греческих отношений, которое пришлось на время патриаршества Нектария (1661–1669 гг.). Н.Ф. Каптерев напрямую связывал снижение политической активности левантийского духовенства с характером этого патриарха, который «был человек очень болезненный, мало энергичный и предприимчивый, более склонный к спокойной и кабинетной деятельности»[132]. На наш взгляд, подобная характеристика несколько однобока. Иные источники описывают личность Нектария по-другому и, главное, настолько противоречиво, что складывается впечатление, будто речь идет о разных людях. Блестящий интеллектуал, подобно многим клирикам-критянам, Нектарий начинал свою карьеру в Синайском монастыре и играл там в 40-х – 50-х гг. XVII в. одну из ключевых ролей. В борьбе синаитов с александрийскими патриархами он выступает как дерзкий авантюрист, умный и деятельный автор блестящих политических ходов и «закрученных» интриг, влиятельная фигура в кругах власть имущих. Каких только проклятий не удостоился Нектарий в мемуарах своего врага – александрийского патриарха Иоанникия, – который называл его «творящее соблазны орудие антихриста», «отлученный лжеучитель»,

129 *Гиббенет Н.* С. 658–659.

130 *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 190–202; *Гиббенет Н.* С. 91–97, 561–696; *Карташев А.В.* Очерки. Т. 2. С.204–206.

131 *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 203–207.

132 Там же. С. 187.

«клеврет противозаконных» и т. п.[133] В 1653 г. патриарх предал Нектария анафеме, обвинив его в планах захвата александрийского престола[134].

Уже в эти годы синайский иеромонах славился как выдающийся писатель и ученый, автор церковно-исторических трудов, не раз переиздававшихся уже в XVII–XVIII вв. Впрочем, даже в научных изысканиях Нектарий оставался под влиянием синайской групповой солидарности, «предпочитающим пользу истине», как выразился о нем один из современников[135]. Сфальсифицированная Нектарием новелла императора Юстиниана об автокефалии Синайского монастыря имела большой резонанс в церковных кругах, несмотря на то что впоследствии Досифей доказал ее подложность[136]. Отголоски этой легенды о новелле Юстиниана и до сих пор «гуляют» по страницам церковно-исторической литературы.

Страстная борьба Нектария за клановые интересы была по достоинству оценена монастырской братией, и после кончины синайского епископа Иоасафа в 1661 г. Нектарий был избран на его место и отправлен для рукоположения в Иерусалим. В этот момент, когда новоизбранный епископ достиг, наверное, предела своих карьерных мечтаний, судьба сыграла с ним злую шутку, вознеся еще выше. По дороге в Св. град Нектарий узнал, что решением константинопольского Синода он избран иерусалимским патриархом. Тем самым, Нектарий оказался поставлен перед необходимостью вести беспощадную борьбу с собственным «гнездом», Синайским монастырем, претендовавшим на независимость от Иерусалима. Став патриархом, Нектарий, проникнувшийся интересами своей кафедры, уже по-новому смотрел на претензии синаитов. Досифей в своих трудах не без удовлетворения отмечал, что все, сделанное Нектарием-монахом во славу Синайского монастыря, было перечеркнуто Нектарием-патриархом. Бесспорно, он мучительно ощущал эту раздвоенность, пытался как-то компенсировать свое «предательство», даровав синайскому епископу архиепископский сан и выторговывая новые пожалования и вклады для монастыря св. Екатерины. Но вряд ли Нектарий до конца избавился от чувства вины, и не оно ли заставило его отречься от престола в 1669 г.?

Судя по данным источников, не похоже, чтобы патриарх был властолюбив. Но не это отсутствие политических амбиций предопределило отказ Нектария от активного участия в большой политике и межгосударственных связях. В 60-е гг. XVII в., по мере нарастания конфликта между царем и патриархом Никоном, русское правительство настойчиво добивалось поддержки своих действий со стороны восточных патриархов. Однако Нектарий, как уже отмеча-

133 *Иоанникий*. С. 221–224, 230, 246, 258.

134 Там же. С. 258.

135 Патриаршие документы. С. 390.

136 *Досифей*. История епископии горы Синая. С. 141–148.

лось, сочувствовал Никону и всеми силами пытался убедить царя примириться с опальным патриархом и вернуть его на престол. «Восприми ревность по вере православной... – заклинал Нектарий русского самодержца в своем послании в марте 1664 г., – дабы во время твоего священного царствия не было положено злого и гибельного начала сменять православных и правомыслящих о догматах веры патриархов ваших. Сие есть начало разрушения церкви в Константинополе; оно послужило и доныне служит источником многих зол, и сделало нас посрамленными перед западной церковью»[137]. В Москве подобные увещевания воспринимали с неудовольствием, желая видеть восточных иерархов слугами, а не судьями русской политики. Однако Нектарий в своей дипломатической деятельности явил не очень типичные для фанариотов принципиальность и достоинство. Задыхаясь от растущих долгов своей церкви, он ни разу не попросил у России денежной помощи, ибо понимал, что после этого ему придется действовать под диктовку Москвы.

Второе путешествие Макария

Мелетию Греку в Стамбуле также ничего не удалось добиться, поскольку константинопольский патриарх был настроен резко против Лигарида и процесса над Никоном. Но по прибытии в Египет Мелетий щедрыми посулами сумел склонить к поездке в Москву александрийского патриарха Паисия и синайского архиепископа Ананию. Выехав вместе с Мелетием из Египта 25 мая 1665 г., они через Триполи добрались до Дамаска, где узнали, что антиохийский патриарх Макарий отправился в Грузию для сбора милостыни. Мелетий со спутниками двинулся вслед за патриархом и в октябре прибыл в Тбилиси. Макарий в то время находился в Имеретии. После долгой переписки и уговоров, стоивших Мелетию немало нервов, Макарий, наконец, согласился ехать в Москву после Пасхи. Мелетий с александрийским патриархом перезимовали в Шемахе, весной 1666 г. к ним присоединился Макарий, и все вместе они перебрались в Дербент, куда за ними пришли суда из Астрахани. После нелегкого плавания караван 16 июня бросил якорь в устье Волги[138].

Прием патриархов в России был обставлен как событие общегосударственного масштаба, с огромными затратами сил и средств. Патриархи, окруженные всем возможным почетом и роскошью, в сопровождении астраханского митрополита и нескольких приставов, в том числе подьячего Приказа тайных дел, медленно поднимались на стругах вверх по Волге до Симбирска, а оттуда ехали к Москве по суше через Арзамас и Владимир. В архивах отложилась обильная

137 *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 198.
138 *Гиббенет Н.* С. 718, 832–849, 895–912.

межведомственная корреспонденция, связанная с подготовкой встречи патриархов. К осени 1666 г. переписка приняла авральный, судорожный характер. В покоях гостей спешно обивали сукном мебель и стены, для обслуживания патриарших подворий подбирали ярыжных, «чтоб не воры и не пьяницы»[139], Паисию и Макарию шили парадные рясы на лисьем и беличьем меху[140], царь периодически отправлял навстречу гостям дары и приторно-выспренние приветственные грамоты.

Одновременно с этим вокруг левантийских гостей кипела активнейшая работа другого рода, не всегда заметная постороннему глазу. Царю нужен был отрепетированный процесс над Никоном, и у патриархов не должно было сложиться в отношении дела Никона никакого собственного мнения, отличного от официального московского. Властями принимались строгие меры с тем, чтобы изолировать патриархов от излишних контактов с окружающим миром. Астраханскому митрополиту было рекомендовано не сообщать патриархам никаких подробностей о деле Никона, ссылаясь на свою слабую осведомленность по причине удаленности от Москвы. Особое внимание уделялось перехвату возможных писем Никона к патриархам. Никон, действительно, периодически пытался донести до восточных иерархов свое видение конфликта светских и духовных властей в России. Точно так же приставам предписывалось «беречь накрепко», чтобы и от патриархов «ни к кому никаких писем в посылке не было». Мелетию Греку рекомендовалось, в частности, завербовать Павла Алеппского для соответствующего наблюдения за патриархом Макарием[141].

20 октября под Владимиром патриарший обоз, насчитывавший до 500 лошадей, был встречен полковником Артамоном Матвеевым, восходящей звездой на политическом небосклоне России последних лет правления Алексея Михайловича. Матвееву тоже были даны инструкции узнать, не держат ли патриархи гнев на Паисия Лигарида, и отправить в Москву впереди обоза Мелетия Грека для необходимых консультаций перед встречей царя с патриархами[142].

2 ноября 1666 г. Паисий и Макарий торжественно вступили в Москву, а через два дня состоялась их официальная аудиенция у государя в Грановитой палате. Было много пышных церемоний и слащавых речей, царь уподоблял па-

139 РГАДА. Ф. 52/1. 1667 г. № 9. Л. 41 об.

140 Благодаря этому мы знаем размеры одежды патриархов: «Макарий патриарх антиохийский верхнюю рясу носит: в длину два аршина пол 2 вершка (Паисий был несколько выше ростом, его ряса имела в длину 2 аршина и 3 вершка. – *К.П.*), а в ширину в плечах и о поясу и о подоле и рукава против того, что у александрийского». В поясе ряса достигала аршин без вершка, рукава в длину имели аршин (*Гиббенет Н.* С. 939).

141 РГАДА. Ф. 52/1. 1667 г. № 9. Л. 1–48 об.; *Гиббенет Н.* С. 913–962; *Дмитриевский А.А.* Приезд в Астрахань восточных патриархов. С. 318–335.

142 *Гиббенет Н.* С. 962–994.

триархов апостолам Петру и Павлу, вспоминая долгий путь своих гостей, сравнивал их со священномучениками и страстотерпцами, «подражателями и совершителями» чьих подвигов выступали Макарий и Паисий. Макарий, в частности, удостоился наименований «слава церковная, высокопарный орел, свирель духовная... сосуд владычень»[143].

На следующий день, 5 ноября, Алексей Михайлович уже неофициально принял патриархов в столовой избе. Протокола этой встречи не велось, но легко предположить, что пышных речей там не декламировали. Царь и патриархи разговаривали наедине четыре часа, и за это время была окончательно решена судьба Никона и расписаны роли на грядущем процессе.

В наши задачи не входит описание самого процесса, который проходил с 1 по 12 декабря 1666 г., поскольку в науке он разобран досконально. Стоит, разве что, присмотреться к поведению на судебных заседаниях восточных патриархов, и прежде всего Макария, который оказался в довольно щекотливом положении, учитывая его прежнюю дружбу с Никоном и десятки челобитных, написанных им в свое время московскому патриарху с просьбами о тех или иных благодеяниях. Впрочем, еще в первый приезд антиохийского патриарха в Москву было заметно, что арабы Никона побаивались и недолюбливали, а царю были преданы до глубины души[144]. И теперь, на соборе 1666 г., Макарий исправно отрабатывал царскую милостыню, вел себя активно, задавал вопросы, сам выступал с нападками на Никона, с картинным негодованием отвергал все упреки Никона, обращенные к царю и его окружению[145]. Усердие Макария один раз вывело Никона из равновесия. «Широк де ты здесь, – сказал он ему, – а как де ответ дашь перед Константинопольским патриархом?»[146]

После осуждения Никона восточные патриархи в январе 1667 г. приняли участие в последующих заседаниях собора, где разбирались вопросы взаимоотношений светской и духовной властей, их разграничения. Патриархи представили свое суждение по данной теме, опять же подсказанное Паисием Лигаридом и заранее согласованное с царем и боярами. Рассчитывая на обильную царскую милостыню, патриархи готовы были освятить своим авторитетом самые радикальные цезарепапистские установки, однако ввиду сопротивления

143 *Гиббенет Н.* С. 1023–1024.

144 *Павел Алеппский.* Т. 3. С. 145, Т. 4. С. 128, 169.

145 В частности, на соборе рассматривалось дело о побоях, нанесенных человеку Никона окольничим Богданом Хитрово в 1658 г., что стало последней каплей, толкнувшей Никона к демонстративному отказу от патриаршества. Окольничий был, естественно, оправдан, и патриарх Макарий, желая отличиться, явно по собственной инициативе встал и осенил его крестным знамением (*Гиббенет Н.* С. 1070).

146 *Гиббенет Н.* С. 999–1099; *Карташев А.В.* Очерки. Т. 2. С. 208–212; *Зеньковский С.* С. 290–291.

русского епископата собор принял компромиссные решения о пределах и прерогативах царской и архиерейской власти. С апреля по июнь 1667 г. на соборе в очередной раз рассматривались проблемы церковной реформы и старообрядчества. Сами восточные патриархи мало что понимали в русских реалиях и оказались целиком под влиянием Паисия Лигарида и его сподвижников из среды московских греков. В итоге на соборе были приняты радикальные формулировки, осуждавшие всю прежнюю русскую церковную традицию, особенно решения Стоглавого собора 1555 г., и мессианские претензии «Третьего Рима». Учение старообрядцев приравнивалось к ереси, подлежащей беспощадному искоренению. По мнению большинства историков, привлечение греческих иерархов к разрешению внутрирусского конфликта имело роковые последствия, стократно усугубив противостояние никониан и старообрядцев и придав ему необратимый и кровавый характер[147].

Однако авторитет соборных решений, принятых при участии восточных патриархов, оказался под вопросом, когда выяснилось, что константинопольский патриарх Парфений низложил Паисия и Макария за их несанкционированную поездку в Россию. На место Паисия был даже поставлен новый патриарх. Царское правительство было вынуждено снова приложить серьезные усилия, чтобы убедить стамбульских фанариотов и султанские власти отозвать это решение. Уже с декабря 1666 г., когда в Россию пришли первые слухи о низложении патриархов, в Москве начали готовить соответствующее обращение к султану и константинопольским иерархам о реабилитации Паисия и Макария. После прояснения всех обстоятельств отставки патриархов был составлен окончательный текст царских грамот, которые в июле 1667 г. отправили в Стамбул с посольством Афанасия Нестерова и Ивана Вахромеева. Задачу послов несколько облегчило последовавшее в ноябре смещение константинопольского патриарха Парфения. В январе 1668 г. царское посольство было допущено в Адрианополь, где обсуждало патриарший вопрос с высшими административными и судебными функционерами империи. «Ради дружбы» с московским царем султан изъявил согласие вернуть престолы опальным патриархам. Соответствующие бераты были подготовлены и вручены послам в апреле[148].

Тогда же, в апреле 1668 г., патриарх Макарий с богатыми царскими дарами отбыл из Москвы. Двигаясь тем же волжским путем, как и по приезде в Россию, Макарий покинул Астрахань 3 сентября, по морю добрался до Дербента, оттуда поехал в Шемаху. Провоз грузов и подарки шемахинскому хану

147 *Карташев А.В.* Очерки. Т. 2. С. 177–183, 212–218; *Зеньковский С.* С. 294–304.
148 РГАДА. Ф. 52/1. 1669 г. № 11; *Каптерев Н.Ф.* Хлопоты московского правительства о восстановлении Паисия. С. 69–81; *Гиббенет Н.* С. 1100–1109.

обошлись патриарху в несколько сот рублей. Посланник Макария Иван Кузьмин сообщал потом в Москве по этому поводу: «И хан де, приняв те подарки, присылал к нему патриарху человека своего спрашивать и смотреть, есть ли у патриарха какие московские узорочные вещи, которые годились про шахов обиход. ...И тот де ханов человек... взял... соболей, атласов, камок, сукон, ...шуб беличьих и горностаевых, кости рыбья зуба немалое число без цены, а взяв, говорил ему патриарху: естли что хану полюбитца, то он возьмет, а достольное назад пришлет»[149]. Хан, однако, не вернул ничего, но назначил за товары вопиюще заниженную цену пять тысяч рублей и выдал Макарию заемное письмо на эту сумму.

После шести недель пребывания в Шемахе Макарий со свитой перебрался в Тбилиси, ко двору картлийского царя Шах-Наваз-хана, благоволившего к патриарху еще со времен его первой поездки в Грузию. «И приехал в Грузинскую землю в город Тефлис генваря в первом числе, – рассказывал Иван Кузьмин, – И приняли его в том городе честно, встречали со образы власти. А корму (то есть ежедневного денежного содержания. – *К.П.*) ему патриарху хан (Шах-Наваз. – *К.П.*) не учинил, только посылает с ествою, и то не почасту. И живет в том городе, все покупая»[150]. Именно в это время, 30 января 1669 г., в Тбилиси умер единственный сын Макария Павел Алеппский. Из Тбилиси Макарий неоднократно обращался к шемахинскому хану с просьбой вернуть долг, но тот предлагал подождать до следующего урожая шелка. Отчаявшийся патриарх писал в Москву 24 августа 1669 г.: «И живем ныне в Тифлисе десятой месяц. И живучи со многими людьми и лошедьми испроелся вельми, потому что дороговизна великая на все. Что день, то 10 рублев на всякий харч выдаю»[151].

Добившись, наконец, при посредничестве картлийского царя возмещения шемахинским ханом стоимости части своих товаров, Макарий осенью 1669 г. отправился на родину. Патриарх писал потом в Россию о своих злоключениях: «Како же... приехал есми в землю персицкую во град Шемаху, и что было у нас соболей, взяли с половиною цены. И вместо денег давали нам шолк, вдвое оценя. И держали нас в Иверской земле год целой ради того шолку. И что мы имели с собою от милости твоего царского величества, все истеряли в Грузинской земле. А как мы выехали из Иверской земли и приехали в Турскую землю, и поймал нас турской паша и мытник, и взяли у нас две тысячи ефимков в городе Ирзруме, окроме судей и начальников того города, которым дали есмы многие и великие подарки.

149 РГАДА. Ф. 52/1. 1669 г. № 21. Л. 17.
150 Там же. Л. 20.
151 Там же. 1679 г. № 47. Л. 15.

И дондеже приехали есмы к престолу нашему в Домаск, одолжали есмы семью тысячи ефимками»[152].

Макарий неоднократно жаловался царю на свои бедствия и из Тбилиси, и из Дамаска, прося возместить ему понесенные убытки. Однако последнее посольство Макария в Москву во главе с митрополитом Нектарием, прибывшее в Россию в мае 1671 г., получило милостыню меньше ожидаемой (деньгами и пушниной на 1 тыс. руб.), а также деликатный намек на то, что патриаршие аппетиты чрезмерны. В государевой грамоте Макарию говорилось: «И мы... о таком вашего блаженства бедстве и убытках непомалу поскорбели. При сем буди же ведомо вашему блаженству о государствах (?) нашего царского величества, понеже и мы, великий государь, ...безчисленное наше... жалованье роздали. И ныне роздаем нашим... великим войскам, также и на искупление пленных»[153].

По мнению Н.Ф. Каптерева, назойливые просьбы патриархов, и в частности Макария, о милостыне производили на русские власти «очень тяжелое и неприятное впечатление». В Москве понимали, что стали объектом «беззастенчивой эксплуатации»[154]. Однако, как представляется, правительство Алексея Михайловича все-таки не допускало излишнего альтруизма. Макарию платили, пока он был нужен. Когда же он свою задачу выполнил, тратить на него золото и пушнину посчитали нецелесообразным. К тому же заметно, что Алексей Михайлович к концу своего правления стал утрачивать интерес к ближневосточной политике, и соответственно к левантийским патриархам. Только что завершив затяжную войну с Польшей, Русское государство в значительной степени исчерпало свои военно-экономические ресурсы и не имело сил для масштабной экспансии на Православном Востоке, о которой мечтал Алексей Михайлович еще в первый приезд Макария.

Эра Досифея

В последней четверти XVII в. на ведущее место в системе связей Православного Востока и России выдвинулся иерусалимский патриарх Досифей. Выходец из низов, он сумел сделать блестящую карьеру в Иерусалимской церкви и в 28 лет стать патриархом. Сильная воля, энергия, талант политика и ученого – все это выделяло его на фоне остальных восточных архиереев. Досифей считал

152 РГАДА. Ф. 52/1. 1671 г. № 25. Л. 22; см. также о пребывании Макария на Кавказе: *Каптерев Н.Ф.* Хлопоты московского правительства о восстановлении Паисия. С. 212–214; *Дмитриевский А.А.* Приезд в Астрахань восточных патриархов. С. 354–358; *Панченко К.А.* Арабы и Кавказ. С. 65–67; *Панченко К.А.* Осведомители. С. 313–315.

153 РГАДА. Ф. 52/1. 1671 г. № 25. Л. 62–63.

154 *Каптерев Н.Ф.* Хлопоты московского правительства о восстановлении Паисия. С. 215.

свою Иерусалимскую церковь столпом и светочем истинной веры, а себя – хранителем благочестия во всем православном мире. Интересы его имели континентальный масштаб, он активно участвовал в церковно-политических делах на пространстве от Сербии до Грузии, но особое внимание уделял России.

При первой же возможности в июле 1679 г. Досифей передал в Москву через русского посла в Стамбуле грамоты царю и московскому патриарху. В них содержались поучения в библейско-византийском духе, рассуждения о монаршем долге хранить строгое благочестие и не допускать в церкви еретических новшеств. Досифей наставлял русского государя: «Царь есть и более архиерей... Читай святое писание часто... ибо что есть благочестивый царь, как не апостол Иисуса Христа»[155]. Еще Н.Ф. Каптерев отметил, что в грамотах Досифея нет обычных жалоб на бедность и гонения, он ничего не просил для себя, а тон его писем был «не смиренно-угодливым», а «авторитетно-назидательным»[156].

Ответа Досифей дождался лишь через два года, его доставил посол Прокопий Возницын, прибывший в Турцию в связи с заключением Бахчисарайского мира. Дары, присланные патриарху, выглядели весьма скромно на фоне того, что получали его предшественники. Тем не менее Досифей, выполняя просьбу царя и московского патриарха Иоакима, активно помогал Возницыну в ведении переговоров с Портой, в отличие от иных греческих иерархов, которые, опасаясь османов, избегали общаться с русским послом. По отзыву П. Возницына, Досифей был «человек преразумный, и Богу и великому государю нашему истинный слуга; а которые ему, великому государю, служат лестно, и от тех остерегает»[157].

Досифей содействовал русскому посольству и в выполнении иной задачи: молодой царь Федор Алексеевич, глубоко почитавший бывшего патриарха Никона, желал его реабилитации восточными патриархами. Досифею это не могло не импонировать, учитывая отношение Иерусалимского патриархата к процессу Никона в правление Нектария. Досифей в то время был правой рукой престарелого патриарха и лично курировал переговоры с Москвой по делу Никона. И теперь, в 1682 г., он взял на себя переписку с остальными восточными первосвятителями по вопросу реабилитации опального патриарха. Текст «разрешительных грамот» тоже был составлен лично Досифеем и разослан патриархам, которые отнеслись к этой затее без восторга и лишь «по многой докуке отдали те прощальные грамоты», как доносил П. Возницын[158].

155 *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 239–241. Текст письма Досифея московскому патриарху см.: *Досифей.* Грамоты. С. 60–66.

156 *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 250.

157 Там же. С. 246.

158 *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 235, 243–245; РГАДА. Ф. 52/1. 1683 г. № 2.

С этого времени Досифей стал главным политическим агентом России на Востоке. Российское правительство использовало его услуги для решения самых разных проблем. В 1685–1686 гг. он выступал посредником в переговорах о передаче Киевской митрополии в юрисдикцию Московского патриархата. В 1685 г. Досифей подобрал учителей, известных братьев Лихудов, для создававшегося в Москве прообраза университета, впоследствии известного как Славяно-Греко-Латинская Академия.

Катастрофа турецкой армии под Веной 1683 г., дальнейшая неудачная для османов война с коалицией католических держав, к которым в 1687 г. присоединилась Россия, со всей очевидностью продемонстрировали слабость Османской империи, вступавшей в полосу тяжелого упадка. На Православном Востоке снова оживились прорусские настроения, подстегиваемые еще и угрозой католической экспансии. На землях, отвоеванных у османов Священной Римской империей и Венецией, православные подвергались разнообразному давлению с целью склонить их к переходу в унию. Как говорил в Москве в 1688 г. афонский архимандрит Исайя, «все великое христианство со слезами молит государей (Ивана и Петра Алексеевичей. – *К.П.*), чтобы их из неволи басурманской в большую и горшую неволю отпускать не изволили»[159].

Досифей придерживался сходной точки зрения. Он видел Россию «Третьим Римом», которому суждено освободить от «неверных» христиан Востока[160]. В течение многих лет Досифей через сеть своих осведомителей собирал военно-политическую информацию и передавал ее царским послам в Константинополе или прямо в Москву. Причем патриарх, по свидетельству Н.Ф. Каптерева, «не просто, как другие агенты, только сообщал в Москву, что узнавал и слышал... а всегда сопровождал, как русский государственный деятель, сообщаемое своими разъяснениями и соображениями, давал нашему правительству советы и указания и иногда очень настойчиво и решительно стремился направить внешнюю политику русского правительства по тому пути, который он считал лучшим... при чем выражал очень мало охоты одобрять те шаги русской политики, которые расходились с его собственными планами и указаниями»[161].

В начале 1690-х гг. Досифей, похоже, считал, что близится конец Османской империи. Он всеми силами старался не допустить «преждевременного» примирения России с турками[162] и уговаривал русских не верить миролюбивым

159 *Каптерев Н.Ф.* Характер отношений. С. 369–375.

160 *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 222–224.

161 Там же. С. 357.

162 Немногие из восточных патриархов писали своим московским благодетелям в таком тоне, как Досифей в марте 1691 г.: «Многажды вы хвалилися, что хотим сделать то и другое, а всегда являлись только слова, а дело не являлось ничего. Ныне время, когда все христианские государи восстали… бдите, труждайтесь, радейте» (*Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 282).

заверениям Порты. «Ныне... радеет (турок) вас обмануть, покамест будет возможно немцев победить, а потом и за мужей не будет вас почитать, потому что весьма глубок и лукав он», – предостерегал Досифей в 1692 г. своих российских корреспондентов[163]. Патриарх даже разрабатывал план действий России в войне: вытеснить турок с Украины, потом совместно с поляками раздавить Крым, покончить с Белгородской ордой и выйти к Дунаю, после чего Молдавия и Валахия перейдут на сторону России, о чем у Досифея была тайная договоренность с молдавским господарем[164]. В 1693 г. Досифей добыл проект мирного договор католической «Священной Лиги» с Турцией и переслал его в Москву с собственными едкими комментариями: «Как положат немцы рубежом Дунай и возобладают сербской, венгерской и семиградской землею, а поляки возьмут Украину, Подолию, волошскую и мунтянскую земли... тогда они будут первые враги Москве, и всегда война будет с ними»[165]. При этом, добавлял Досифей, православных славян и румын будут насильственно обращать в унию, а греков навечно оставят в турецком рабстве. Это было еще одно направление стратегии Досифея – настраивать Москву против католического Запада, будущего соперника в борьбе за османское наследство[166].

Переговоры о мире «Священной Лиги» с османами в 1698 г. вызвали серьезное беспокойство Досифея, опасавшегося, что и Россия может присоединиться к этому соглашению. Патриарх страстно убеждал Петра I ни в коем случае не мириться с турками и продолжать войну до полной победы, обещая ему в этом небесное покровительство: «Не опасайся поганцев, но вспоминай моисеевское речение тако: один гонит тысячу, а сто гонит тьмы... Яко Бог с нами, кто над нами? И не пекися о том, что написты смирятся, но вспоминай две вещи: яко Бог хранил сие дело для вашего святого царствия, ибо хощет Бог православным царем победити врага... а нехощет, чтоб еретики владели»[167].

Усилия Досифея не возымели успеха, Россия тоже пошла на примирение с Османской империей. Условия мирного соглашения 1700 г. прошли через долгое и непростое обсуждение царского посла Емельяна Украинцева и османских сановников. Досифей находил способы тайно консультировать русского дипломата, убеждая его проявлять твердость и не идти ни на какие компромиссы ввиду внутренней слабости Турции[168]. Похоже, Досифей одним из первых стал создавать из Османской империи образ «больного человека». Он, в частности,

163 *Каптерев Н.Ф.* Характер отношений. С. 300.

164 *Каптерев Н.Ф.* Характер отношений. С. 300–301. *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 294–295.

165 Там же. С. 301.

166 Там же. С. 302; *Досифей*. Грамоты. С. 13–14.

167 *Досифей*. Грамоты. С. 13.

168 *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 315–319.

писал: «Ибо якоже лев страшный и зело крепок сый в юности своей, а от старости непотребен быв и лишен зубов и нохтей... но... некоторыми мнится бысть, якоже бы был и наперед сего крепок. Так здешние владетели, непотребнейшими быв и ничтожни и ратных людей лишены... накрывают безсилие и бедность свою... лестьми, пронырством величаниями и гордостьми»[169]. Несмотря на благоволение к Досифею ряда сановников Порты, его отношение к Османской империи было более чем критическим. «Три вещи не достает ныне в сем царстве: разум, единомыслие и деньги», – писал патриарх в одном из своих донесений[170]. Мотивы, двигавшие Досифеем, понятны: он надеялся на недолговечность мира и подталкивал Россию к новому столкновению с Турцией, указывая на то, что османы не соблюдают договоров и способны на вероломное нападение. Патриарх предостерегал: «Турки, по завещанию лжепророка, аще бы могли и весь мир единожды присвоили бы и всех христиан, не подчиняющихся им, во един час... побили бы; немогуще же сие сотворити, согласуются к миру, сильны же паки будучи, презирают клятвы и договоры»[171].

В начале 1700-х гг. Досифей продолжал тесное сотрудничество с российской дипломатией, консультируя послов по вопросам османской политики и снабжая их разведывательной информацией. Патриарх даже оправдывался в письмах к царю за свои отлучки из Стамбула и Эдирне, ссылаясь на политическое затишье, когда русскому послу не были остро необходимы его советы[172]. При этом Досифей картинно заявлял, что не нуждается ни в какой награде за свои труды: «Работающе православной державе, самому Богу служим, от Него же и чаем воздаяния… и в сем паки благодарствования от Бога ищем, а от вас ничего не просим»[173]. Все это не мешало патриарху пользоваться обильной русской милостыней. Однако, следует признать, он отрабатывал ее в полной мере.

Из соображений конспирации, патриарх избегал писать российским адресатам непосредственно из Стамбула[174] и передавал необходимую информацию устно через послов. Но, находясь в Дунайских княжествах, в относительной безопасности, Досифей регулярно отправлял в Россию собственные донесения

169 *Досифей*. Грамоты. С. 22.

170 Там же. С. 54.

171 Там же. С. 24.

172 Там же. С. 44, 46, 49. «Нынешний в Константинополе посол вашего божественного величества пребывал зело хорошо, зане чего неразумел, нас вопрошал и познавал, и что мы ему возвещали, слушал», – писал Досифей в июне 1704 г. об П.А. Толстом (Там же. С. 49).

173 *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 335, 336.

174 Как объяснял в одном из таких случаев свое молчание Досифей: «А мы не писали особливо для того, что не имели способа тайнописания и остерегали себя, чтоб грамоты наши не впали в чужие руки» (*Досифей*. Грамоты. С. 46).

о настроениях в Высокой Порте и перемещениях османских войск. Сидя где-нибудь в Валахии, патриарх в деталях сообщал, например, тактико-технические характеристики фрегатов, заложенных на османских верфях, или обстоятельства разгрома в 1700 г. каравана хаджа аравийскими бедуинами[175]. В своей последней грамоте Петру I от октября 1706 г. Досифей написал: «В вашей богохранимой державе мы имеем чин доносителя»[176]. «И тако будем действовати, – писал он тремя годами раньше, – покамест живем, понеже нетокмо есмы богомольцы теплейшие вашея державы, но и работники усерднии, а наипаче указ твой имеем, яко слово святое и глас Божий»[177]. Заметно, что Петр и его окружение, которые в целом весьма скептически относились к восточному духовенству, высоко ценили услуги Досифея. Петр I именовал его в письмах «возлюбленным отцом и пастырем»[178].

Излишне говорить, что все эти геополитические советы и разведывательная деятельность Досифея были сопряжены с огромным риском, и малейшая утечка информации грозила ему смертной казнью. В донесениях Досифея постоянно звучит мотив: «Господине мой, время есть зело трудно и по премногу страшно и боимся о роде и о жизни нашей»[179]. В тот год Досифей со всей своей агентурной сетью оказался на грани провала, когда один из сотрудников П.А. Толстого, грек, допущенный ко всем тайнам разведки, решил принять ислам. Посол успел отравить изменника, после чего получил внушение от Досифея: «Советуем тебе, да послушаеши нас и имееши людей московских верных ради службы сия, а от греков удаляйся, зане греки тайное не хранят»[180].

Интересы Досифея отнюдь не сводились к геополитике и русско-турецким отношениям. Патриарх активно вмешивался во внутреннюю политику России. Он обращался к царю с пространными наставлениями и инструкциями по вопросам военного строительства, убеждал сохранять бдительность и боеготовность на османском направлении. Особое внимание Досифей уделял положению казачества, которое считал главным щитом против османско-татарской угрозы. Иерусалимский патриарх убеждал Петра I культивировать воинский дух казаков, не забывать их при разделе военной добычи, приводя в пример соответствующие порядки у янычар и крымских татар. Демонстрируя свою образованность, Досифей проводил остроумные исторические параллели между

175 См. например: там же. С. 39, 40, 45, 49–53. *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 337–340.

176 *Досифей.* Грамоты. С. 59.

177 Там же. С. 44.

178 *Каптерев Н.Ф.* Характер отношений. С. 299–306.

179 Из письма послу в Стамбуле П.А. Толстому в 1706 г. (Там же. С. 294).

180 Там же. С. 294–295.

казаками и Гассанидами или мардаитами[181], призывая не повторять ошибок византийских базилевсов, оголивших степные границы своей империи[182].

Любопытны наставления Досифея по вопросу развития новозавоеванного Азовского края, где патриарх предлагал создать зону свободной торговли и переориентировать тем самым товаропотоки, идущие с Балкан через Польшу в Россию, на Азов. Кроме того, патриарх советовал стимулировать переселение в район Азова «убогих греков», которым не под силу платить джизью. При этом он заранее просил разрешение построить в Азове церковь для богослужения на греческом языке, поскольку, по его словам, «аще и един есть Господь... и едина вера, однакожде чтобы всякой веры слышал своим языком и сие есть причина спасения»[183].

Жалуясь на усиление налогового бремени, возложенного на христиан в Османской империи, Досифей предлагал Петру обложить аналогичной подушной податью российских мусульман, при этом, по примеру османов, обращать в христианство иноверцев, не способных выплатить «православную джизью». «И буде такой учинится худой христианин, – писал Досифей, – однакожде сын его добрый христианин будет»[184]. Патриарх явно опирался на личные наблюдения за процессами исламизации на Балканах и хотел видеть Россию зеркальным отражением державы Османов, где бы христианство и ислам поменялись местами. Видя, что одним из факторов исламизации являются тесные бытовые контакты носителей двух религий, Досифей советовал не допускать сегрегации российских мусульман: «Надобно жити вместе с ними, чтобы их понудили быти христианом»[185].

Никак не меньше, чем проблемы военно-политические и социально-экономические, иерусалимского патриарха интересовали церковно-идеологические вопросы. Это был очень амбициозный человек, считавший себя носителем божественной миссии, жесткий и непреклонный фанатик, преданный идее величия православия. Долгая борьба Досифея за Св.места, а также общая атмосфера

181 Гассаниды – одно из арабских племенных объединений VI в., федераты Византийской империи, охранявшие границу Сирии со стороны пустыни. Прекращение империей союзных отношений с Гассанидами в конце VI в. считается одним из факторов, облегчивших мусульманское завоевание Ближнего Востока. Мардаиты – византийский военный контингент, выдвинутый в середине VII в. в горный Ливан в целях противостояния арабской экспансии. Практически неуязвимые в Ливанских горах, мардаиты держали под ударом города и равнины внутренней Сирии. В конце VII в. император Юстиниан II по мирному соглашению с арабами отвел мардаитов обратно в Киликию, чем ослабил геополитические позиции Византии и заслужил упреки позднейших хронистов.

182 *Досифей*. Грамоты. С. 15–19.

183 Там же. С. 29–30.

184 Там же. С. 30.

185 Там же.

религиозной нетерпимости, господствовавшая в православном миллете, сформировали у иерусалимского патриарха стойкую неприязнь ко всем проявлениям западной культуры. Он ощущал себя центральной фигурой борьбы цивилизаций и ответственным перед Богом за весь Восточнохристианский мир. Поэтому Досифей стремился воспрепятствовать проникновению в Россию европейской науки и обычаев, считая, что тесное общение с иностранцами приведет к гибели православия. «И наипаче о том потщитеся, – писал Досифей своему московскому собрату Иоакиму в 1679 г., – чтоб никто из верных... не чли и отнюдь бы не держали у себя такие книги, в которых содержится скверное и безбожное учение папиных поклонников, или безбожное и скверное учение лютеров и кальвинов, понеже наполнены суть лести и лукавства»[186]. В письме к московскому патриарху 1682 г. Досифей настойчиво повторял «Храни стадо Христово чисто от латинского письма и книг», приводя в пример указы византийских императоров о сожжении еретических книг и казни их владельцев[187].

Впрочем, было бы ошибкой представлять Досифея невежественным ксенофобом. Хотя патриарх не знал латыни (владея, в то же время, древнегреческим, турецким и, возможно, в какой-то мере, арабским), он был знаком со всеми достижениями европейской теологии по переводам и трудам греко-униатских авторов. Досифей, судя по всему, не возражал против обучения в западных университетах своего племянника и наследника Хрисанфа. Но патриарх, видимо, полагал, что только избранные могут знакомиться с западной культурой, и ревностно оберегал от нее свое «стадо». «Сице вас неции оклеветуют яко неученых, – писал патриарх своим русским единоверцам, – рцыте (говорите. – *К.П.*) с [апостолом] Павлом: несрамляемся Евангелием Христовым, сила бо есть всякому верующему во спасение, и паки: ...вся наша вера не в премудрости человеческой, но в силе Божьей»[188]. Досифей признавал лишь византийскую культурную традицию и стремился противопоставить ее западной науке и культуре. «Аще кто учения ищет, – писал он в Россию в 1682 г., – еллинскому языку учитеся, а не другому»[189].

В условиях, когда в орбиту духовного влияния Западного мира попадали не только Восточное Средиземноморье и Украина, но и Великороссия, русские и греческие иереи активно обменивались книгами и рукописями антилатинского содержания. При этом подобные контакты во многом координировал тот же Досифей[190]. В начале 1690-х гг. он мечтал создать в Москве мощный центр

186 *Досифей*. Грамоты. С. 64.
187 Там же. С. 67.
188 Там же. С. 67.
189 Там же.
190 *Лопарев Х.М.* Хрисанф. С. 21.

воспроизводства византийской культурной традиции и антилатинской полемики и с этой целью неоднократно направлял в Россию произведения греческой полемической литературы для их перевода и издания[191].

Особое беспокойство Досифея вызывала кадровая политика в Русской церкви. Он советовал царю не делать митрополитами и патриархами украинцев (воспитанников латинских школ), сербов, греков (тут Досифей «наступает на горло» собственному эллинскому патриотизму), потому что эти народы «суть много смешени и сплетени с схизматиками и еретиками»[192], от чего в церкви могут произойти нововведения и смуты. «Хотя и исповедуем казаков быть православными, однако многие из них имеют нравы растленные», – предупреждал Досифей после присоединения к Москве Киевской митрополии[193]. По его убеждению, единственно достойный архиерей – это «природный московитянин», пусть даже малообразованный, ибо московитяне «суть хранителие... своих догмат», «сущи не любопытательнии и не лукавии человеки»[194]. Идеальным вариантом церковного устройства, по Досифею, был бы неученый, но твердый в вере патриарх-московитянин, благочестивый и в преклонных годах, и – под его пастырским началом – греческие, сербские, малороссийские книжники и учителя. Поэтому Досифей так недолюбливал украинца Стефана Яворского, занимавшего пост местоблюстителя московского патриаршего престола в начале XVIII столетия[195].

Для укрепления влияния церкви Досифей неоднократно советовал российским властям увеличить число епископских престолов. Чтобы это не легло тяжелым бременем на царскую казну, он предлагал сократить расходы на содержание архиереев, приводя в пример смирение и бедность духовенства на Востоке: «Патриархи и здесь в Царьграде... пеши ходят, архиереи суть нищие... Платья дорогие духовным людем непристойно, а носили такие платья иконоборцы… Расходы наши суть равны с единым игуменом наименьшаго монастыря, и на одежды наши все нейдет более пятисот копеек»[196].

191 *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 296, 300–306; *Яламас Д.А.* С. 228–238.

192 *Досифей.* Грамоты. С. 56.

193 *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 264.

194 *Досифей.* Грамоты. С. 42.

195 *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 350–353.

196 Там же. С. 30–31, 57, 70–71. Надо сказать, убогий, по московским меркам, уровень жизни восточного духовенства не вызывал уважения у русских наблюдателей, привыкших к роскошным богослужениям и высокому авторитету архиерейского сана. Современник Досифея русский паломник Иван Лукьянов весьма критически описывал быт константинопольского клира: «Патриарх греческий ходит, что простой старец, и не узнаешь, что патриарх… Митрополиты их… по рядам просто таскаются, хошь бы на шесть денег чего купить, то сам поволокся» (*Лукьянов И.* Кол. 151).

Излишне говорить, насколько Досифей, убежденный хранитель византийского благочестия, был шокирован реформами Петра I. Патриарх не мог примириться с участием русского царя в Великом посольстве, страстно убеждал его не посылать сына для обучения в Вену: «Приснопамятные отцы и праотцы святого вашего царствия... ни от каких франков не училися обычаю и наукам, а владели и владеете едва не всею вселенною, будучи крепки, велики, страшны и непобедимы»[197]. Судя по всему, именно под влиянием Досифея константинопольский патриарх выступил против плана Петра женить сына на европейской принцессе, риторически вопрошая: «Или де мало в Москве благородных честных девиц избранных и благочестивых?»[198] Тем не менее, Досифей продолжал служить идее «Третьего Рима», который уже перестал существовать. К тому же патриарх на свое счастье не вполне осознавал всю глубину происходивших в России изменений и ломки византийских традиций. Он давно уже слепил из Петра I некий мифический образ «нового Константина и Феодосия», державного защитника православной церкви и вершителя его, Досифея, стратегических замыслов. Патриарх был не способен отказаться от взлелеянного им мифа и, похоже, закрывал глаза на многое, что с ним не вязалось.

Патриарх Досифей, несомненно, является самым выдающимся деятелем православного Ближнего Востока, а может быть, наряду с Кириллом Лукарисом, и всей греко-восточной церкви в османскую эпоху. В отличие от своих предшественников на патриаршей кафедре – блестящего политика Паисия и крупного писателя и богослова Нектария – Досифей сочетал в себе качества обоих, выступая и как опытный политический деятель, и как выдающийся ученый. Это был человек исключительных способностей, непомерных амбиций и неуемного честолюбия. Синайский епископ Анания, самый непримиримый враг Досифея, писал о нем: «Он... не думает ни о суде, ни о воздаянии, ни о законах Божиих, но превознесся превыше Люцифера и хочет всех иметь под ногами своими»[199].

Больше всего Досифей напоминает созданный Ф.М. Достоевским образ Великого Инквизитора. Очень ярко личность патриарха раскрывается в его

197 *Досифей.* Грамоты. С. 43.

198 *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 368.

199 *Досифей.* История Синая. С. 5. Любопытно, что в теории Досифей пропагандировал совсем другой идеал патриарха: «Да имеют власть архиереи, иереи и пресвитеры глаголати церковная пред ним, да не будет зверь и да не страшатся его архиереи... Да не возможет (патриарх. – *К.П.*) глаголати в церкви чуждая церкви, да не может мешатися во гражданских (делах. – *К.П.*) и повелевати синклиту, яко сотвори Никон и смути вселенную» (*Досифей.* Грамоты. С. 42–43). С другой стороны, это были советы, которые Досифей в 1702 г. давал царю об избрании московского патриарха и его желательных качествах. Зачем нужен был Досифею новый Никон в Москве как промежуточное звено между ним и государем? Досифей и сам ничуть не уступал Никону в властолюбии; двум таким святителям было бы тесно в православном мире.

письме Петру I по поводу стратегии в Северной войне (1706 г.). Досифей советует царю вести войну на истощение, не считаясь с потерями, потому что у шведов людские ресурсы иссякнут все равно раньше. Своих погибших жалеть не стоит, ибо они попадут в рай как мученики за веру. «Я прежде сего писал… к благородию твоему, чтоб не печалился, что умирают воины, если это полезно», – внушал Петру Досифей. «Что жалеешь казаков, буде умрут? Зане, буде умрут, есть мученики»[200]. В этих словах – весь Досифей. Он был из породы харизматических лидеров, стоящих «по ту сторону добра и зла», над обычной моралью, считающих себя вправе повелевать тысячами жизней. Впрочем, в отличие от многих харизматиков, которые посылают на смерть своих приверженцев, сами оставаясь в безопасности, Досифей рисковал не только жизнями своих осведомителей и посланников, но и собственной головой. Сорок лет он ходил «по лезвию ножа», когда любой промах грозил ему немедленной казнью. На фоне таких знаковых фигур греческого Востока, как Паисий Лигарид или Мелетий Грек, людей образованных и талантливых, но совершенно аморальных, Досифей смотрится более чем контрастно. Он был человеком с не меньшими талантами, железной волей и при этом с четкими жизненными принципами, которым он не изменял ни при каких обстоятельствах.

Для того чтобы играть роль духовного лидера православной цивилизации, Досифею нужен был второй элемент симфонии – могучий христианский государь, способный военной силой подкрепить его геополитические мечтания. Досифей выбрал на эту роль Петра I – и, как оказалось, неудачно, ибо интересы Петра были обращены к Западу. Досифей, опиравшийся на греческую поствизантийскую ученость, мечтал, по словам Н.Ф. Каптерева, о том, что греки сыграют для России ту же культуртрегерскую роль, которую они сыграли для Европы в эпоху Ренессанса[201]. Однако Досифей опоздал на 200 лет. Греческий мир ни в количественном, ни в качественном отношении не мог соперничать с европейской наукой и культурой. И это имело роковые последствия для русско-ближневосточных отношений.

Грузинский вектор

Как уже говорилось, Досифей держал в поле зрения ситуацию во всем православном мире, уделяя внимание не только России, но и, в частности, грузинским землям. Грузия была одной из важных зон интересов левантийских патриархов, и этот вектор их внешней политики стоит рассмотреть особо.

200 *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 341.

201 *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 369–371.

Культурные связи грузин с Палестиной и Сирией восходят, повторим, к ранневизантийским временам. Грузинские монашеские общины в X–XI вв. процветали в окрестностях Антиохии, на Синае и в Палестине. В мамлюкскую эпоху, время наибольшего упадка ближневосточного христианства, грузинские цари столько инвестировали в палестинские монастыри, что подвигли позднейших историков к несколько преувеличенным представлениям о том, что та роль покровителя Православного Востока, которая ранее принадлежала Византии, в этот период перешла к Грузии[202]. Наряду с более чем заметным грузинским присутствием в Палестине, не стоит забывать и о сохраняющихся связях Грузии с Антиохийской церковью.

Согласно христианской традиции, крещение Грузии было проведено в IV столетии именно антиохийским патриархом Евстафием, рукоположившим первых грузинских иереев и епископов. Значительная часть грузинских земель входила в диоцез Антиохийского патриархата. Впоследствии (судя по всему, в несколько этапов с VII по XI в.) Восточно-Грузинская церковь получила автокефалию, но католикосы еще долго продолжали поминать на богослужении имена антиохийских патриархов и уплачивать им некоторую дань[203]. Особый характер антиохийско-грузинских отношений подчеркивал тот факт, что один из сирийских клириков носил титул «экзарха Иверии». Очередного такого экзарха патриарх Макарий назначил в 1649 г. и отправил своим представителем в Грузию[204]. Грузинские паломники, направлявшиеся к Св. местам, проходили через территорию Сирии, что способствовало поддержанию постоянных и тесных контактов между православными арабами и их грузинскими единоверцами.

В османскую эпоху Грузия не могла уже выступать политическим покровителем Православного Востока, потому что сама пребывала в состоянии тяжелого упадка. Она распалась на несколько областей – царства Картли, Кахети, Имерети, княжества Мингрелия и Гурия, которые в течение многих десятилетий были предметом соперничества между Османской империей и Сефевидским Ираном. В 1639 г. Стамбул и Исфаган договорились о разделе Закавказья: западная часть Грузии отошла в османскую сферу влияния, восточная – в иранскую. Хотя картлийские цари – вассалы Ирана – были вынуждены принять ислам, влияние православной церкви в грузинском обществе осталось непоколебленым. Именно поэтому восточные патриархи могли, как и раньше, получать финансовую помощь от грузинских владетелей.

202 *Rose R*. P. 244.

203 *Макарий*. Грузия в 17 столетии. С. 115–118; *Михаил Брейк*. С. 399–400, 416. См. также: *Walbiner C.* Accounts of Georgia. P. 246; *Walbiner C.* Antiochea und der Kirche von Georgien. P. 437–442.

204 *Павел Алеппский*. Т. 5 . С. 196.

Как уже говорилось в четвертой главе, в конце XVI – первой половине XVII столетия грузинские цари пожертвовали Св. Гробу и палестинским грузинским монастырям имения, подобные румынским «приклоненным имуществам». По словам Н. Хуцишвили, «это землевладение росло довольно быстро и в течении 50–60 лет превратилось в развитую во всех отношениях феодальную сеньорию»[205]. Этот автор считает, что до того времени грузинская колония Палестины сколько-нибудь заметной недвижимостью в Грузии не располагала[206].

Возможно, кампания пожертвований начала XVII в. связана с резким ослаблением грузинской общины Палестины и утратой земельных владений, принадлежавших там грузинам в мамлюкское время. В этой ситуации грузинские сёла и виноградники должны были стать альтернативным и стабильным источником дохода для палестинских монастырей. Сама эта волна дарений могла быть стимулирована иерусалимскими патриархами, прежде всего Феофаном, находившимся в Грузии около 1612 или 1613 гг.[207]

Среди иверийских владетелей, оказывавших поддержку Св. Гробу, выделяется правитель Кахетии Теймураз (1589–1663), игравший одну из ключевых ролей в кавказской истории того времени. Он принадлежал к той части грузинской знати, которая, маневрируя между Османами и Ираном, стремилась вовлечь в дела Закавказья третью региональную супердержаву – Русское государство. Теймураз был самым активным приверженцем России, в 1639 г. он формально перешел в русское подданство. Однако Россия, несмотря на свои панвизантийские амбиции, трезво оценивала соотношение сил на Кавказе и уклонялась от прямого военного вмешательства в грузинские дела. В итоге, Теймураз в 1648 г. потерпел поражение от картлийского царя и укрылся в Имеретии. Оттуда, добиваясь дальнейшего покровительства русского государя, Теймураз отправил в Москву своего внука Ираклия (в русских источниках – Николая Давидовича), а в 1657–1658 гг. сам ездил в Россию. Не получив ожидаемой военной помощи, он вернулся на Кавказ и, пытаясь примириться с персами, сдался шаху. Отказавшись перейти в ислам, Теймураз кончил дни в заточении в Астрабаде[208].

Имя Теймураза было хорошо известно на Ближнем Востоке. Макарий и Павел Алеппский питали к нему высочайшее уважение; Макарий называл его «новым мучеником»[209]. Возможно, Теймураз, в бытность кахетинским царем, поддерживал какие-то контакты с Макарием. Известно об отправке в грузинские земли послов антиохийских патриархов. Митрополит апамейский Захарий ез-

205 *Хуцишвили Н.* С. 127.
206 Там же. С. 131.
207 Там же. С. 130; *Селезнев М.* С. 11; *Досифей*. Послания. С. 158.
208 История Грузии. С. 296–310; *Рзянин А.А.*; *Селезнев М.* С. 43, 140, 162–169.
209 *Макарий*. Грузия в 17 столетии. С. 122.

дил туда от патриарха Игнатия Атийи, митрополит сайданайский был направлен Евфимием III[210]. Эти посольства можно приблизительно датировать 30-ми гг. XVII в. О целях и результатах антиохийских миссий источники умалчивают. Макарий, еще будучи митрополитом Халеба, встречался с грузинским католикосом Максимом во время паломничества в Иерусалим на Пасху 1642 г.[211] Находясь в Москве в 1655 г., антиохийский патриарх встречался с жившей там царицей Еленой, невесткой Теймураза, и его внуком Николаем, будущим картлийским царем Назар Али-ханом. «Мы часто посещал их по причине большой любви их к нашему владыке патриарху, – писал Павел, – так как они знали о нем, когда он был еще в Алеппо (то есть до поставления в патриархи. – *К.П.*)[212].

В декабре 1656 г., возвращаясь на родину, Макарий отправил письмо русскому царю из Валахии. В нем он, среди прочего, призывал оказать помощь Теймуразу в возвращении престола: «Пакы вспоминаем… о Теймурас хане, царе грузинскии. …да незабвен будет до конца, но да будет царство ваше ему помошник во всех, яко даби поможением вашим паки свой престол взял, въ еже (?) скреплятися православие и возвысится род христианский, а не оскудевати, яко воспримет царствие ваше великую мзду от мздовоздателя Бога»[213].

Почти в то же время, в 1658–1659 гг., грузинские земли посетил иерусалимский патриарх Паисий. Несомненно, он рассчитывал получить милостыню на покрытие своих расходов в борьбе за Св. места, обострившейся в 1650-е гг. Напомним, в этот период произошло некоторое охлаждение отношений Паисия с Москвой, Дунайские княжества оказались охвачены войной, и получить денежную помощь патриарху было больше неоткуда.

Путь в Грузию был давно проторен греческими сборщиками милостыни. По свидетельству антиохийского патриарха Макария, в условиях невежества местного духовенства, когда, например, большинство мингрельских диаконов не умели читать и твердили молитвы, заученные наизусть, в Западной Грузии вольготно чувствовали себя греческие священники, запрещенные в служении константинопольским патриархом, или аферисты, выдававшие себя за епископов[214]. Конечно, и настоящие греческие архиереи посещали Грузию. Известно, в частности, о поездке туда александрийского патриарха Никифора в начале 1640-х гг.[215]

210 *Walbiner C.* Accounts of Georgia. P. 247; *Walbiner C.* Antiochia und der Kirche von Georgien. P. 443.

211 *Павел Алеппский.* Т. 5. С. 193.

212 *Павел Алеппский.* Т.3. С. 87. См. также С. 82–86, 171–172.

213 РГАДА. Ф. 52/4. № 46. О том же Макарий писал и патриарху Никону. См.: *Николаевский П.Ф.* С. 771.

214 *Макарий*. Грузия в 17 столетии. С. 442–443.

215 *Walbiner C.* Antiochia und der Kirche von Georgien. P. 443.

Молодой Досифей Нотара сопровождал Паисия в путешествии по грузинским землям; Досифею мы и обязаны сведениями о маршруте патриарха. Из Стамбула он добрался по морю до порта Контози около мыса Адлер. Оттуда в июне 1658 г. греки проплыли вдоль побережья до реки Кодори и посуху достигли монастыря епископа Мокфи. В Зугдиди патриарх встречался с мингрельским правителем Леваном Дадиани и некоторое время отдыхал от тягот пути в соседнем селе Коцхери, принадлежавшем Крестному монастырю. Из Мингрелии Паисий перебрался в Имеретию ко двору царя Александра и перезимовал в Гелатском монастыре. Заметно, что греческий гость избегал появляться в сефевидской зоне влияния и даже отклонил приглашение царя поехать на праздник Крещения в село, пограничное с Картли. Патриарх прочно отождествлял себя с османским миром и опасался, что его захватят персы и уведут в Исфаган. Зато по Западной Грузии Паисий передвигался свободно и был желанным гостем при дворах всех местных правителей, несмотря на их взаимные междоусобия. С открытием навигации он спустился по мингрельской реке Хопи в Риони, по которой проходила граница с Гурией, встречался с гурийским князем Кай-Хосроем и в мае 1659 г. через Трапезунд вернулся на Балканы[216].

Досифей не писал о размерах милостыни, полученной Паисием в Грузии, но можно предположить, что патриарх не обманулся в своих ожиданиях. Такие же расчеты побудили в 1664 г. отправиться в грузинские земли антиохийского патриарха Макария. Хотя сам Макарий писал, что в первую очередь им двигало желание почтить вниманием свою грузинскую паству и наставить ее на путь истинный, а уже во вторую – проблема долгов Антиохийского престола[217], однако, совершенно очевидно, что истинные приоритеты патриарха выстраивались в обратном порядке. Недаром Макарий среди похвальных качеств грузин отмечает щедрость в благотворительности, чем они, по его словам, резко отличались «от других христиан всего света»[218].

Сохранились два основных источника, повествующих о пребывании на Кавказе антиохийского патриарха. Один из них был составлен самим Макарием, видимо, вскоре по возвращении в Сирию[219]. Текст этот, написанный стареющим патриархом, местами монотонный, сбивчивый, с постоянными повторами, содержит описание грузинской истории, современной политической ситуации в регионе и подробно повествует о нравах и обычаях народа.

Второй источник по антиохийско-грузинским контактам той эпохи известен значительно меньше. Это «Описание Грузии», составленное Павлом Алеппским во время пребывания его в свите Макария в России. Павел подал

216 *Селезнев М.* С. 12, 30–38.
217 *Walbiner C.* Accounts of Georgia. P. 248.
218 *Макарий*. Грузия в 17 столетии. С. 67.
219 Арабский текст и русский перевод: *Макарий*. Грузия в 17 столетии.

этот текст в Приказ тайных дел 27 февраля 1667 г. Документ, написанный на греческом языке, был переведен на русский. Оригинал ныне, видимо, утрачен, а единственный известный перевод хранится в РГАДА[220].

Опираясь на указанные источники, можно в общих чертах восстановить маршрут и обстоятельства поездки в Грузию антиохийского патриарха. Макарий тронулся в путь из Сирии в 1664 г.[221] Путь его пролегал через Халеб, Мараш и Эрзурум. В свое время мы высказывали предположение, что патриарх начал свой объезд грузинских земель с Тбилиси, столицы Картли[222]. К. Валбинер не согласен с этим мнением, так как из дат колофонов рукописей Макария явствует, что он начал свой путь с Западной Грузии. В этом случае Макарий, видимо, ехал через Трабзон и далее морем в Мингрелию. Сухопутный маршрут через Гурию маловероятен: в «Описании Грузии» о Гурии говорится мало и явно с чужих слов.

Вторую половину 1664 и 1665 г. Макарий со свитой провел в Мингрелии и Имеретии. Павел описывал эти земли в самых восторженных тонах: «Менгрелия еще есть благодательное место: шолку много, железа, винограду на древесах и зверей всяких… Имерет есть преславный царский престол, имеющ великия благодати, зане есть выше о всея Грузинские земли, воздух здрав и место красно, богато от всяких плодов и овощей. Грады каменные крепкие, руды серебряной и железной много, только от страху нечестивых не объявляют»[223].

Взгляд на Грузию Макария, хотя и достаточно позитивный, был все-таки более критическим. Патриарх много и с осуждением писал о междоусобных войнах местных князей и продаже в рабство пленных христиан[224]. «И никто не дает им доброго совета и не наставляет на путь истины»[225], – сетовал патриарх, явно примеривавший на себя роль духовного наставника грузин. Особо едкой критике Макарий подвергает грузинское духовенство, полностью сросшееся со светской знатью. Епископы, по словам патриарха, еле умеют читать, иной раз настолько молоды, что не брили еще бороды, но правят своими крепостными, как настоящие князья, ходят с царем на войну во главе собственных дружин, воюют друг с другом, а пленных продают в рабство мусульманам[226]. Низшее духовенство

220 РГАДА. Ф. 27. № 542. Печатное издание источника: Материалы к истории Грузии XVII века (Описание Грузии, составленное Павлом Алеппским). Подготовка к изданию, исследование и комментарии Н.Ш. Асатиани. Тбилиси, 1973 (на груз. яз.). С. 69–79. См. также: *Панченко К.А.* Арабы и Кавказ. С. 59–61.

221 *Макарий.* Грузия в 17 столетии Грузия. С. 112. Исходя из того, что Макарий провел в Грузии год и 9 месяцев, он должен был прибыть туда летом 1664 г.

222 *Панченко К.А.* Арабы и Кавказ. С. 61.

223 РГАДА. Ф. 27. № 542. Л. 6 – 6 об., 8.

224 Макарий. Грузия в 17 столетии. С. 448–449.

225 Там же. С. 455.

226 Там же. С. 442–443, 445–446.

неграмотно, не знает обрядов и канонов, массы людей в той же Мингрелии не крещены. «Все от того, – повторяет Макарий, – что некому за ними следить, учить их и наставлять»[227]. Ни свои епископы, ни чужие архиереи, приезжающие в Грузию со всех концов земли, ничему не учат местных священников, «но собирают с них деньги и уезжают, не принося им никакой пользы»[228].

Макарий явно считал себя исключением из этого правила. Он много и, похоже, с преувеличениями пишет о своей просветительской и административной деятельности – обучении священников, наказании работорговцев, исправлении обрядов[229]. То, как Макарий описывает население грузинских окраин – «христиан только по имени», не имевших церквей и священников, очень напоминает состояние анатолийских епархий его собственного патриархата за век до того. Во времена Макария возрождать христианство в верховьях Евфрата было уже поздно, «бытовое православие» трансформировалось в такой же полуязыческий «народный ислам». Но в предгорьях Западного Кавказа Макарий попытался сделать то, что не успел в Восточной Анатолии – остановить процесс деградации православной культуры, проповедуя и устраивая массовые крещения. «Надо было видеть, как громадные толпы народа следовали за нами… умоляя нас окрестить их», – писал патриарх[230]. С гор спускались вожди сванов и абхазов и звали патриарха крестить своих соплеменников, но Макарий забираться глубоко в горные районы не рискнул. О миссионерской деятельности своего отца писал и Павел Алеппский: «От их (грузин. – *К.П.*) архиереев никто в те горы не ходил, ниже видели что от страха. Но мы были тамо телесно и ходили и крестихом многие тысящи душ мужского и женского полу юных и старых и до осмидесят лет и болши. И тецаху с великим благоговением, и теплую любовью крещахуся и не вмениша снегу и мраза ни во что»[231].

Следует отметить также то, что пребывание в Грузии оказалось для Макария и Павла временем, исключительно плодотворным в плане литературной деятельности. Не обремененные церковно-административными заботами и располагавшие значительным досугом, патриарх и диакон именно в это время создали многие свои произведения.

1 октября 1665 г., когда Макарий находился в Имеретии, в Тбилиси из Сирии прибыл посланник Алексея Михайловича Мелетий Грек вместе с александрийским патриархом Паисием. Они направлялись в Москву для участия в процессе над Никоном. Аналогичное приглашение Мелетий отправил и Макарию. Тот долго колебался и откладывал свое решение, ссылаясь на то, что «собрал имение

227 Там же. С. 450.
228 Там же. С. 454.
229 Там же. С. 444, 450–454.
230 Там же. С. 71.
231 РГАДА. Ф. 27. № 542. Л. 15.

неподвижимо и не имеет кому предати и с ком послати во свояси долгу своего отдать»[232]. Из-за этих переговоров Мелетий Грек застрял на Кавказе до следующей весны. Колебания Макария прекратили картлийский царь Вахтанг V (Шах-Наваз-хан, 1658–1676 гг.) и его сын Арчил (Шах-Назар-хан), в тот момент – правитель Кахетии. Они уговорили антиохийского патриарха ехать в Россию и выступить в роли негласного посредника в их контактах с Москвой с целью склонить русское правительство к более активному проникновению на Кавказ и оказанию помощи грузинским единоверцам в борьбе с мусульманской экспансией[233].

Поэтому в «Описании Грузии», которое Павел представил в Приказ тайных дел, появились многие сюжеты, связанные с Арчилом, Кахетией и ее стратегической крепостью Сионз: «А тот воевода (Арчил. – *К.П.*) приказывал нам многажды… что да пишем вашему царскому величеству известно учиних, яко аще изволишь утвердити град Терек и прочия российские казацкие городы, и да сохранятся православные християна Грузи от злотворцев им лезги[234], да пошлет ваше царское величество созидати тово града… и утвердит с войском крепко. И тогда поимеешь вси распутие, и осляпятца очи вражиа, наипаче же отсечется путь от легзей до Крыму, зане аще бе град создан и утвержден, не приидоша легзи по всякий день столикими тысячами русским людем, плененных от татар, и продают в кизылбаши…»[235]

Чувствуется, что в данном случае Павел выступал не просто транслятором интересов картлийско-кахетинской дипломатии, но выражал и собственные геополитические взгляды и представления об исторической миссии России. «И будет вашему царскому величеству великая мзда от Бога и прибыль царствию, – писал диакон, – и вся Грузия молят вашего царского величества, да будет се дело… чтоб путь чист был из Грузей до Терека сухим путем[236]. Те государства, что писахом, которые суть в горах, не имеет себе главу и потеряша веру православную, молят ваше царское величество, да будеши им глава. И да поклонятся тебе и примут веру христианскую»[237].

В своем обзоре Павел много писал о горных народах Кавказа. Одни из них, как абхазы, причислены Павлом к потенциально православным: «И сия

232 *Гиббенет Н.* С. 835.

233 *Качарава Ю.Ю.*; *Асатиани Н.Ш.* С. 101.

234 Под словом «лезги» у Павла, возможно, имеются в виду не конкретно лезгины, а грузинский этноним *леки*. Он представляет собой собирательное название горных кавказских племен.

235 РГАДА. Ф. 27. № 542. Л. 13; *Панченко К.А.* Арабы и Кавказ. С. 64.

236 О геополитической ситуации на Кавказе и стремлении Грузии пробить кольцо враждебного окружения в сторону волжско-астраханской торговой магистрали см.: *Боцвадзе Т.Д.* С. 200–210.

237 РГАДА. Ф. 27. № 542. Л. 13–15.

роды все держат великий пост и имеют церкви великие и почитают святые иконы, а за то, что не имеют добрых епископов и священников исправити их, свирепы стали»[238]. Мусульманские же племена, которые Павел называет «лезги», изображены в предельно демонизированном виде: «И дела у них иново нет, токмо красти и пленити в Кахете християнов грузинцов и русских с Терка… Егда увидят християнина больново и немощново… ссекут его вместо жертвы поганому их богу… Тако же и сей род горше татаров творят: не токмо убивают християнов, но и кровь его пьют первое, а второе умывают лице свое тою кровию за безбожие свое»[239]. Особое беспокойство Павла вызывала растущая исламизация народов Кавказа, на которых мусульманские проповедники «мещут яды свои смертоносныя»[240]. «Свидетель есть Бог, что мы страха их ("лезгов". – *К.П.*) ради жили толикое время в Шемахе, зане невозмогохом пройти»[241].

Павел приводит любопытный эпизод, связанный с плаванием восточных иерархов по Каспийскому морю из Дербента в Астрахань: «И как мы были многое время на бусах по морю и от жажды было померли, и с великим страхом послали мы заводню с людьми, чтоб воды пресной достать, а они были готовы и ожидали нас, чтоб папали в руки их. И на наших посланных людей приступиша с оружием и мало не плениша их. А мы от жажды и от бури морской яко мертвы были; и их было много множества собрано и молили бога своего, чтобы бусы выкинуло из моря бурею, до пленят нас»[242].

Вторичное пребывание Макария на Кавказе в 1668–1669 гг. было описано выше, и мы не будем сейчас возвращаться к этому сюжету.

В истории грузинско-левантийских связей сопоставимое с Макарием место принадлежит иерусалимскому патриарху Досифею. Через 22 года после своей поездки в Грузию безвестным келейником из свиты Паисия Досифей снова появился в Закавказье уже как патриарх, в чьих руках находилось решение судьбы иверийских монастырей Палестины[243]. Похоже, на этот раз он начал свой путь с Тбилиси, где картлийский царь Георгий XI внес основную сумму на выкуп монастырей. Свое путешествие Досифей описал не столь детально, как поездку Паисия, но несколько пунктов его дальнейшего маршрута установить можно. Летом 1681 г. патриарх был в Кутаиси, откуда выехал в Гурию. Где-то на границе двух государств Досифей встречался с имеретинской и гурийской знатью и духовенством, видимо побуждая их к

238 РГАДА. Ф. 27. № 542. Л. 11–12.
239 Там же. Л. 16–17.
240 Там же. Л. 17 об.
241 Там же. Л. 18 об.
242 Там же. Л. 19.
243 См. главы IV и V.

пожертвованиям. В сентябре через Лазию и далее морем патриарх отправился в Стамбул[244].

Активные контакты Досифея с грузинскими царями и католикосами продолжались и позже. Порфирий Успенский издал тексты пяти посланий патриарха в Грузию, составленных в 1699–1706 гг. Можно предположить, что это лишь малая часть переписки Досифея с грузинскими корреспондентами за время его 38-летнего патриаршества. К сожалению, нам недоступны остальные письма патриарха, если они вообще сохранились. Но и то, что дошло до исследователей, подтверждает типичный для Досифея глобальный размах и стремление вмешиваться во все церковные и мирские дела единоверных народов. Он пишет далеко не только о проблемах грузинских монастырей в Св. земле и недвижимости, принадлежавшей палестинским обителям в Грузии. Патриарх, несомненно, имел огромный духовный авторитет в Грузии, коль скоро католикос Нижней Иверии запрашивал его о допустимости династического брака правящих родов Мингрелии и Имеретии, состоявших в некоей степени родства между собой, а картлийский царь Николай (Назар Али-хан, 1688–1703 гг.), похоже, каялся перед ним в своем вынужденном вероотступничестве. Досифей готов был прощать и кровосмешение и вероотступничество, требуя взамен широкую финансовую поддержку палестинских святынь и прекращение работорговли в Грузии[245].

Патриарх писал длинные поучения царям о долге христианского правителя, прямо призывая их вмешиваться в дела церкви, исправлять обряды, искоренять теократические устремления архиереев, побуждать их «столовать, спать и ездить верхом как прилично епископам, а не боярам…. А мирянам запрещать продавать христиан, брить покойникам бороды… обувать их в постоли и оплакивать как еллинов (язычников. – *К.П.*)»[246].

Грузия стала еще одним полем боя Досифея с католической экспансией. В правление Шах Наваза в Картли были допущены миссионеры-иезуиты, развернувшие проповедническую деятельность среди местных армян и обращавшие их, по выражению Досифея, «от тумана к тьме»[247]. Досифей полагал, что «ересь армян гораздо сноснее ересей папских», ибо «армяне, каковы бы они ни были, смотрят только свои дела»[248], то есть не стремятся к прозелитизму. Паписты же «достойны ненависти и отвержения», они «одного нечистого и скверного человека называют вторым на земле богом, погубили царство православных; они усилили агарян… Кто их любит, тот не любит Бога… Они хуже агарян»[249].

244 *Селезнев М.* С. 46–47.
245 *Досифей*. Послания. С. 160–164, 166.
246 Там же. С. 167.
247 Цит. по: *Селезнев М.* С. 44.
248 *Досифей*. Послания. С. 167.
249 Там же. С. 167, 168.

Досифей еще в 1681 г. пытался убедить царя Георгия изгнать иезуитов из Картли, а церкви, данные им Шах Навазом, вернуть армянам. Георгий обещал Досифею исполнить его просьбу, но не сделал этого. Особый гнев иерусалимского патриарха вызвали перехваченные им в 1688 г. письма миссионеров в Рим, где те заявляли об обращении в католичество грузинских князей и архиереев[250]. В послании 1706 г. к царю Вахтангу VI (1703–1724 гг.) Досифей убеждал его хранить церковь от «волков-латинян» и избегать всяких контактов с ними: «Предвидь злоухищрения их, и заблаговременно уклонись от собеседования с ними, и не люби их… Они знают мирскую мудрость и обманывают людей красными словами, ложно изъясняя Св. Писание и превратно толкуя Св. Отцов»[251]. За все свои многолетние труды по спасению грузинских монастырей Палестины Досифей просил одного – изгнать латинских монахов из Грузии, «да освободится мир от зол их»[252].

Не менее интересен сюжет об отношении Досифея к проблеме исламизации картлийских царей. Среди представителей грузинской знати, которых поминали на богослужениях у Св. Гроба, был и мусульманин Назар Али-хан (Николай Давидович). Досифей признавал, что царь принял ислам лишь формально, в душе оставаясь христианином. Патриарх инструктировал картлийского владетеля, как ему следует вести себя с персами: «Обманывай их, улыбайся им, говори ложь… лишь бы тебе принести пользу христианам. Не люби их, ...хотя бы они тебя любили… Запрещай боярам продавать христиан магометанам… Раздавай милостыни церквам… А когда придет смерть, …тогда, сколько сможешь, кажись, как будто ты в меланхолии или будто в исступлении, дабы не произносить исповедания веры нечестивых; но часто повторяй: верую во единого Бога: и так умри»[253].

Антиохийская активизация начала XVIII в.

В последние годы патриаршества Досифея, в период его наиболее активных контактов с Россией заметно определенное оживление и антиохийско-русских связей. Этому предшествовала длинная, более чем в три десятилетия, пауза. Причины затухания контактов, помимо упомянутых выше русско-греческого охлаждения 1670-х гг. и русско-турецких войн, были связаны и с внутренней ситуацией в Антохийской церкви. Уход из жизни Павла Алеппского и патриарха Макария, смена поколений в церковном руководстве, последующие смуты и расколы, когда легитимность патриарха Кирилла многим представлялась более чем сомни-

250 *Досифей*. Послания. С. 168; *Селезнев М.* С. 44.
251 *Досифей*. Послания. С. 167.
252 Там же. С. 168.
253 Там же. С. 162.

тельной – все это не способствовало активной внешней политике. Антиохийская церковь фигурирует в истории русско-восточных контактов конца XVII в. единственный раз, в мае 1682 г., когда оба антиохийских патриарха – только что отрекшийся Неофит и утвердившийся на патриаршестве Кирилл – подписали грамоты о прощении московского патриарха Никона. Как мы помним, инициатива в этом вопросе исходила исключительно с российской стороны, а восточные патриархи механически поставили подписи под грамотами, составленными для них по единому образцу Досифеем Иерусалимским[254].

Русско-антиохийские связи возобновились усилиями патриарха Афанасия Даббаса. В отличие от своего противника Кирилла, человека с несколько провинциальным кругозором, Афанасий в начале XVIII в. долгие годы прожил в Константинополе, вращался в кругу греческого духовенства и, подобно Досифею, был вовлечен в контакты с российским посольством. Какая-то милостыня ему перепадала, и Афанасий осознавал выгоды российского покровительства и финансовые возможности России. Он стремился получить от царя деньги под «целевой проект», мечту своей жизни – организацию книгопечатания для православных арабов. В январе 1707 г. Афанасий, заручившись поддержкой посла П.А. Толстого, отправил в Россию своего протосингела киприота Леонтия с грамотами к царю и канцлеру Г.И. Головкину[255]. Проезжая через Украину, Леонтий предъявил грамоты гетману Ивану Мазепе, который переслал их в ставку Петра I в Польше, а Леонтию велел дожидаться ответа в Нежине. Там антиохийский посланник застрял более чем на два года, пересидел поход Карла XII на Украину, Полтавскую битву, и только поздней осенью 1709 г. смог попасть в Москву. Видимо, все это время Леонтий небезуспешно занимался коммерцией, о чем свидетельствуют 12 подвод с «рухлядью», которые он возил за собой. В феврале 1710 г. последовал царский указ о выдаче жалованья посольству Афанасия. Размеры милостыни оказались более чем скромными: деньгами, пушниной и сукном на общую сумму менее 200 руб., из которых лично патриарху причиталось 70 руб.[256]

Если верить позднейшим заявлениям Афанасия, то и эти деньги до него не дошли, так как протосингел Леонтий умер на обратном пути. В августе 1714 г. патриарх повторил свою попытку, направив из Халеба в Россию еще одного посланника – иеромонаха Парфения, которого назвал своим «наместником в деле типографском»[257]. В июне 1715 г. Парфений прибыл в Петербург, однако о конечных результатах его посольства никакой информации не сохранилось.

254 РГАДА. Ф. 52/1. 1683 г. № 2. Л. 37–56.
255 Там же. Ф. 52/2, № 719; Ф. 52/1. 1707 г. № 25.
256 Там же. Ф. 52/2. 1707 г. № 19; 1709 г. № 12.
257 Там же. 1714 г. № 13. Л. 3 об.

Украина и Православный Восток

В поездке протосингела Леонтия нашел свое отражение еще один вектор внешних контактов Православного Востока – украинский. Выше не раз затрагивалась тема левантийско-украинских связей – можно вспомнить пребывание в Малороссии Иоакима Дау или Феофана Иерусалимского, а также разносторонние контакты с восточными иерархами Богдана Хмельницкого. В период политической субъектности Украины во второй половине XVII – начале XVIII вв. гетманы и казацкая старшина, подобно молдо-валашским, грузинским и московским владетелям, считали своим религиозным долгом поддержку Православного Востока.

Все посольства османских христиан, направлявшиеся в Москву, ехали через малороссийские земли и, естественно, общались с местным духовенством и гетманской администрацией. Гетманы, отложившиеся от Москвы, препятствовали проезду в Россию восточных иерархов. Так, посланцы антиохийского патриарха в 1662 г. были остановлены в Чигирине Юрием Хмельницким и отправлены обратно к валашской границе, откуда пробирались в Путивль в обход владений мятежного гетмана[258]. Лояльные Москве казачьи лидеры, наоборот, выступали посредниками в русско-восточных контактах. Среди документов РГАДА, в общей массе бумаг, исписанных характерной скорописью московских подьячих, резко выделяются «хвостатые» буквы подорожных, выданных ближневосточным просителям милостыни украинскими гетманами. Несомненно, казачья старшина жертвовала милостыню левантийским христианам и от своего имени, но в доступных источниках нет связной информации на эту тему. Имеется лишь ряд отрывочных свидетельств, например, о пожалованиях украинской знати Синайскому монастырю в 1680-х гг.[259]

В 1690-е гг. будущий иерусалимский патриарх Хрисанф, тогда еще архимандрит, неоднократно посещал Москву по поручениям своего дяди Досифея. Проезжая через Украину, Хрисанф тесно общался с гетманом Мазепой, обсуждал с ним церковно-политические вопросы и обещал поставлять информацию о положении дел в Османской империи[260].

Более тесными, чем у московитян, были и чисто бытовые, личные контакты украинцев с Православным Востоком. Характерно, что большинство паломников, приходивших в Св. землю из Русского государства в первой половине XVIII в., были малороссийского происхождения.

258 РГАДА. Ф. 52/2. 1662 г. № 28. Л. 2.

259 *Фонкич Б.Л.* Синайский помянник. С. 259–263.

260 *Лопарев Х.М.* Хрисанф. С. 21, 22; *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 308–310.

Особого размаха украинская помощь Православному Востоку достигла в первые годы XVIII в. Ипполит Вишенский описывал виденный им серебряный престол на Голгофе, который «справил» гетман И. Мазепа. Возможно, эту же доску с чеканным изображением Снятия с Креста и надписью «Иждивением ясновельможного Иоанна Мазепы Российскаго гетмана» упоминает полтораста лет спустя среди утвари храма Св. Гроба Порфирий Успенский[261]. Он же находил в святогробских архивах копии грамот иерусалимских патриархов к Мазепе с благодарениями за усердие к Св. Гробу и богатые пожертвования[262]. А.Н. Муравьев в 1830 г. видел в лавре св. Саввы портрет Мазепы, писаный маслом, с его гербом и латинской подписью. Парсуна, видимо, была отправлена в лавру вместе с вкладами и просьбами молитв о спасении души гетмана[263]. По свидетельству паломника Андрея Игнатьева (1708 г.), на торжественном богослужении перед Гробом Господним в Неделю Православия иерусалимские архиереи поминали Иоанна Мазепу сразу после российского государя и перед молдо-валашской и фанариотской знатью[264].

Антиохийский патриарх Афанасий через посредство протосингела Леонтия также получил в 1707 г. крупные украинские пожертвования на обустройство халебской типографии. По этому случаю в 1708 г. был отпечатан дополнительный тираж арабского Евангелия с благодарственными виршами в честь Мазепы и изображением на титульном листе ордена Андрея Первозванного, кавалером которого был украинский гетман. Часть тиража была издана на средства миргородского полковника Даниила Апостола. Эти экземпляры, в более скромном переплете, содержали герб Даниила и адресованное ему стихотворное посвящение[265].

Благотворительность Мазепы переплеталась с некоторыми его политическими интересами на Православном Востоке. Немалое место в этих интересах отводилось преемнику Досифея иерусалимскому патриарху Хрисанфу, с именем которого связаны самые драматичные перемены в отношениях России и Христианского Востока.

Хрисанф: мир меняется

Патриарх Хрисанф – знаковая фигура в истории русско-восточных отношений. После двухсот лет оживленных контактов Москвы и Христианского

261 *Вишенский И.* С. 92; *Порфирий Успенский*. Книга бытия моего. Т. 2. С. 85–86.

262 Там же. Т. 3. С. 175.

263 *Муравьев А.Н.* Путешествие. С. 155.

264 *Игнатьев А.* С. 36–37.

265 Евангелие на арабском языке, напечатанное в Алеппо, 1708 года, иждивением Мазепы / ЖМНП. 1853. Ч. 79. С. 47–49; *Крымский А.Е.* История новой арабской литературы. С. 114; *Морозов Д.А.* Арабское Евангелие Даниила Апостола.

Востока, эти связи были почти одномоментно разорваны Хрисанфом и оставались фактически замороженными более века.

Ничто не предвещало такого поворота, когда Хрисанф вступал на иерусалимский престол. В первый год пребывания у власти новый патриарх горячо заверял Петра I в готовности служить России по примеру Досифея. Хотя в патриарших грамотах, приторно-выспренних, уже тогда чувствовались фальшивые нотки – Хрисанф временами перегибал палку в своих славословиях русским корреспондентам. Так, получив в сентябре 1707 г. грамоту от царя, патриарх пишет: «Толикую радость принял я в тот день, которой, как начал жить, не имел никогда»[266]. «Весь православный народ, – продолжал далее святитель, – уповает… видеть освободителя своего… ваше непобедимое и державное величество… от рук не фараонских и мучительских, но чувственных диаволов и зверей»[267]. Осенью и зимой 1707 г. Хрисанф собирал милостыню в Молдавии и Валахии. Отбывая в январе 1708 г. в Константинополь, патриарх предупреждал, что оттуда часто писать в Россию не будет и обещал поддерживать контакты через русского посла П.А. Толстого[268].

На этом моменте связи Хрисанфа с Россией начинают стремительно сворачиваться. Летом 1708 г. П.А. Толстой с некоторой досадой сообщал канцлеру Г.И. Головкину: «Иерусалимский патриарх пребывает в Константинополи, однако ж со мною зело редко изволит корреспондовать»[269]. Посол, впрочем, готов был объяснить это опасениями Хрисанфа вызвать гнев великого везира, который «ко христианам люто не ласков»[270].

Последнее свое письмо российскому канцлеру Хрисанф отправил в сентябре 1708 г. Он извинялся за долгое молчание – из страха перед османскими преследованиями – и сообщал о скором отъезде в Иерусалим. Оттуда Хрисанф поддерживал лишь спорадические контакты с Толстым, пытавшимся весной 1709 г. снова поднять перед Портой вопрос о возвращении грекам Св. мест[271].

Чем можно объяснить охлаждение Хрисанфа к северным единоверцам? В отличие от своего дяди, этот патриарх был абсолютно лоялен по отношению к Высокой Порте и, как человек осторожный и изворотливый, не желал раздражать османов связями с Россией. Даже тогда, когда отношения между двумя странами не были враждебны – османы в тот момент выжидали, чем закончится поход Карла XII на Россию, и не делали резких шагов. Стоит заметить, что Хрисанф не сильно зависел от Петербурга в финансовом от-

266 *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 379.
267 Там же. С. 381.
268 Там же. С. 388.
269 Там же. С. 398.
270 Там же.
271 Там же. С. 390–391, 394–396.

ношении, так как имел щедрого покровителя в лице валашского господаря Константина Бранковяну. Господарь содействовал вступлению Хрисанфа на престол и субсидировал многие проекты иерусалимских патриархов начала XVIII в., от реконструкции лавры св. Саввы до работы святогробской типографии в Бухаресте. На фоне этой благотворительности несколько собольих шкурок, присланных Хрисанфу авансом от Петра I[272], выглядели не очень впечатляюще.

Однако сохранять дружественные отношения одновременно со всеми покровителями Иерусалимской церкви Хрисанфу становилось все труднее. Ход истории сталкивал этих покровителей друг с другом, и патриарху надо было делать однозначный выбор. События нарастали как снежный ком: вторжение в Россию Карла XII, измена Мазепы (октябрь 1708 г.), Полтавское сражение (27 июня 1709 г.), бегство шведского короля и Мазепы в османские пределы, стремительное ухудшение русско-турецких отношений и объявление османами войны России 20 октября 1710 г.

Начало этих событий Хрисанф «пересидел» в Палестине. Паломник Ипполит Вишенский многократно упоминает присутствие патриарха в Св. Граде между январем и апрелем 1709 г.[273] Посол П.А. Толстой в апреле 1709 г. оптимистично информировал Хрисанфа: «Дела божественнейшего (то есть Петра I. – *К.П.*) изрядно поправляются… Изменник Мазепа в конечном отчаянии пребывает»[274]. В это время патриарх служил литургию на серебряной доске, подаренной Мазепой. К сожалению, Вишенский умолчал о том, каким христианским владетелям Хрисанф возглашал многолетие в Неделю Православия 1709 г. А в конце апреля паломник покинул Иерусалим, и наши источники информации о Хрисанфе резко сокращаются.

Начало русско-турецкой войны поставило в непростое положение валашского господаря Константина Бранковяну, связанного с Россией тайным союзным договором, но в конечном итоге принявшего сторону Порты. При этом еще в начале Прутского похода (июнь 1711 г.) господарь поддерживал внешне дружественные связи с Россией и писал Петру I письма, которые тот называл «июдским лобзанием»[275]. Позиция Хрисанфа, как представляется, целиком соответствовала ориентации валашского князя.

Греческие агенты в 1712 г. доносили российским властям, что посредником в контактах Бранковяну с Портой выступает патриарх Хрисанф, «который не христианин, а атеист и сущий турецкий шпег (шпион. – *К.П.*) от древних лет.

272 *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 389.
273 *Вишенский И.* С. 92–99.
274 *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 397.
275 *Семенова Л.Е.* Княжества Валахия и Молдавия. С. 292.

Когда визирь прошлого года был в Адрианополе, то он у визиря почти по целым ночам бывал инкогнито. И когда турки пошли в поход, то он послал с визирем верного своего чернеца, который был инкогнито в турецком платье при визире и почти повсядневно от мултянского господаря давал ведомости визирю о войсках государевых»[276].

Российские источники упоминают не до конца понятный политический проект – назначение Хрисанфа в 1712 г. «казацким патриархом»[277]. Филипп Орлик, новый гетман, избранный казаками-эмигрантами после смерти Мазепы, переписывался с Хрисанфом, однако грамоты Орлика, датированные 1710, 1711 и 1725 г., не изданы, содержание их неизвестно. Возможно, гетман и патриарх встречались в Молдо-Валахии и достигли некоторых договоренностей[278]. Можно предположить, что Хрисанфу был дан (или обещан) султанский берат, санкционирующий духовную юрисдикцию над землями Запорожского войска – хотя с точки зрения церковных канонов это выглядит довольно странно.

С лета 1712 г. Хрисанф снова стал выходить на контакты с русскими дипломатическими представителями. Он изо всех сил старался отвести подозрения от себя и валашского воеводы, клялся в вечной преданности и готовности служить российскому народу и государю. «А понеже не последовали дела по нашему желанию, – писал патриарх, – и то от воли Божией и для причин, нам неизвестных. И после сего многая нечаемая словеса услышал о подозрении не токмо на меня, но и на иных приятелей давных (имеется в виду К. Бранковяну. – *К.П.*), и праведных, и верных его царскому величеству… и сие бысть мне от всех скорбей наибольшая скорбь»[279].

На какое-то время отношения восстановились. Русские послы при Порте переписывались с Хрисанфом и Бранковяну и рекомендовали своему правительству выказывать патриарху и господарю определенное благоволение, «ибо хотя на них вовсе надеяться и немочно, однакож лучше, чтоб не были явными неприятелями»[280]. Однако к осени 1713 г. Хрисанф окончательно убедился, что доверие к нему утрачено, и прекратил всякие связи с Россией[281].

Почему на этом всё закончилось? Еще Н.Ф. Каптерев задавался этим вопросом и нашел на него ответы, к которым последующие поколения историков мало что добавили. Вестернизированная Петербургская Россия сменила вектор своих культурно-политических интересов, и контакты с Православным Восто-

276 *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 401.
277 Там же. С. 403.
278 *Лопарев Х.М.* Хрисанф. С. 24–25.
279 *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 408.
280 Из письма Шафирова канцлеру Г.И. Головкину 19 июля 1713 г. (Там же. С. 405).
281 Там же. С. 409.

ком утратили для нее прежнее значение. Кроме того, с учреждением в Стамбуле постоянного дипломатического представительства России отпала нужда в греческих информаторах, дорогостоящих и ненадежных[282].

Если обратиться к анализу деятельности этих дипломатических представителей на протяжении XVIII в. и содержанию переписки русских резидентов в Константинополе с Коллегией Иностранных Дел, то бросается в глаза их сосредоточенность на решении чисто практических вопросов двусторонних русско-турецких отношений. Дипломаты пишут о взаимных пограничных претензиях, проблемах торговли и судоходства, размежевании границ и обмене военнопленными после предыдущей войны, крымских делах, польских делах, международном положении Турции. Географический ареал русских интересов был достаточно ограничен, представляя собой дугу от южного Каспия и Грузии через Кабарду, Кубань и Крым до Дуная. Только после Кучук-Кайнарджийского мира 1774 г. русская дипломатия начинает обращать внимание и на Средиземноморье. Однако это внимание сводилось к сбору информации о положении в Египте и других османских провинциях или чисто ситуативной реакции на захват магрибинскими корсарами того или иного русского судна. В этой картине интересов Христианский Восток напрочь отсутствует[283]. Всем проблемам сирийского и палестинского православия за весь XVIII в. было уделено, кажется, меньше внимания, чем спорам о правах на добычу соли в Кинбурнских озерах под Очаковым.

Ближневосточная политика Петербургский России, повторим, определялась насущными политическими вопросами. Всё упиралось в реальные возможности и практические интересы. Политическая линия была прагматичной и циничной, без того пафосного идеологического обрамления, которое было свойственно Московскому царству, никогда не забывавшему о своем статусе лидера и защитника вселенского православия. При том что возможности царей XVI–XVII вв. были заметно меньше, чем императриц XVIII в., однако амбиции Третьего Рима намного превосходили таковые у Санкт-Петербурга.

Касаясь причин отчуждения России и Христианского Востока, Д. Хопвуд писал также о череде русско-турецких войн XVIII в., делавших контакты с Россией весьма небезопасными для восточных патриархов[284]. Действительно, из ста лет, прошедших после смерти Хрисанфа, ровно четверть была заполнена войнами двух империй. Однако Досифея в свое время подобные препятствия

282 В этом отношении весьма показательна фраза П.А. Толстого: «А греков, государь, по приказу твоему отнюдь отпускать к Москве не буду, понеже, государь, воистинно от мала до велика все лгут и верить им отнюдь не мочно» (*Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 413).

283 Исключение составляют только церковные иерархи Молдо-Валахии, но они интересовали Россию лишь как субъекты местной политики.

284 *Hopwood D.* P. 5.

не останавливали. Его же преемники, если и вступали в переписку с Россией – обращаясь уже не к царствующим особам, а к Св. Синоду, – то исключительно с целью испрошения милостыни[285].

Анабиоз XVIII столетия

Природа российско-ближневосточных контактов в этот период чем-то напоминает XVI век – тогда восточные патриархи тоже обращались к России за денежной помощью, не обещая услуг политического характера. Однако если Московское царство с готовностью такую помощь оказывало, то Петербургская империя проявляла все меньше интереса к Православному Востоку.

У иерусалимских патриархов были более чем серьезные стимулы просить Россию о финансовой поддержке. Досифей принял управление патриархией, когда на ней «висел» долг в 150 тыс. пиастров. Патриарх сумел погасить его за счет грузинской милостыни и других доходов. Однако масштабная перестройка пяти монастырей в конце патриаршества Досифея и, по-видимому, падение доходов от паломничества в период кризиса Османского государства конца XVII в. привели к нарастанию нового долга, достигшего на момент смерти Досифея 100 тыс. пиастров[286]. Хрисанф немало потратил на реконструкцию купола храма Гроба Господня, строительство Яффской гостиницы для паломников и восстановление сгоревшего Святогробского подворья в Константинополе. Продолжались перебои с паломничеством, а казнь османами в 1714 г. Константина Бранковяну, возможно, сказалась на масштабах валашской милостыни Иерусалимскому престолу. Долг Хрисанфа, по святогробским источникам, вырос до 200 тыс. пиастров[287].

В такой ситуации патриарх вынужден был в марте 1728 г. обратиться к российскому Синоду с отчаянным призывом о помощи. Во главе посольства, отправлявшегося в Россию, был поставлен архимандрит Герман. Похоже, отбытие посольства, по неясным причинам, задержалось почти на три года. Наряду с посланием Хрисанфа 1728 г., известна еще одна его грамота от 29 сентября 1730 г., переданная в Св. Синод через того же Германа[288]. Несомненно, Герман приезжал с посольством только один раз, причем он отправился в путь уже после кончины Хрисанфа 7 февраля 1731 г. и вез, среди прочего, грамоты нового патриарха Мелетия.

Мелетий, как обычно, жаловался на бедствия Иерусалимской церкви: насилия бедуинов, державших в осаде монастыри, расходы на подарки иерусалимской мусульманской верхушке, «папежскую злобу», из-за которой патри-

285 *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 414.
286 Там же. С. 457.
287 Там же. С. 458.
288 Там же. С. 414–417.

архии приходится платить подати за православных арабов – иначе эти подати выплатят латиняне и привлекут арабов в свою веру. Милостыня же паломников Св. Гробу, по его утверждению, оскудела, как «от злоношения тиранского ига», так и от «злобы арапской», то есть бедуинов и феллахов, обиравших богомольцев по дороге в Иерусалим[289].

Архимандрит Герман прибыл в Петербург в ноябре 1731 г. Вероятно, тогда же в Россию приехало и посольство от антиохийского патриарха Сильвестра с аналогичными просьбами. Уже 7 декабря последовал императорский указ о выдаче «за здравие Ея Императорского Величества в Иерусалим на тамошние нужные потребы» 2 тыс. руб. и еще по тысяче персонально иерусалимскому и антиохийскому патриархам. Летом следующего года российский резидент в Стамбуле Н.И. Неплюев передал деньги представителям патриархов[290]. Последний раз в XVIII в. российское правительство пошло на выплату такой суммы просителям с Православного Востока.

В 1735 г. по указу императрицы Анны Иоанновны были учреждены так называемые «палестинские штаты» – фиксированный размер милостыни, причитавшийся различным патриархатам и монастырям. На долю Иерусалимской и Антиохийской церквей приходилось по сто рублей в год – сумма, скорее, символическая[291]. Средства должны были выплачиваться раз в 5 лет, для чего предлагалось направлять в Россию патриарших представителей в лице архимандрита (причем четко оговаривалось, что его должны сопровождать не более одного иеродиакона и трех слуг-мирян). В случае, если посланники ехали через Киев, им гарантировалась выдача подвод и кормовых денег. Также было установлено денежное довольствие на все время пребывания посольств в Петербурге[292].

Запросы Иерусалимской церкви были куда более высокими. В июне 1743 г. в Москву прибыло посольство от патриарха Парфения с просьбой посодействовать в выплате долга в 350 тыс. пиастров. Впервые российские власти стали задавать патриаршим посланникам неприятные вопросы о том, каким образом возник столь громадный долг. Не удовлетворившись их стандартными жалобами на «грабления» бедуинов, «ненасытства» пашей, проблемы с еретическими исповеданиями и «крайнее убожество» османских христиан, правительство запросило разъяснений у посланника при Порте А.А. Вешнякова. «Нежелаем… дабы наше подаяние втуне для тщеславия и какого-либо переможения у турок… служило», – формулировали в Петербурге новые приоритеты ближневосточной

289 *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 420–422.

290 АВПРИ. Ф. 89/1. 1732. № 18. Л. 3, 8–11 об. Н.Ф. Каптерев ошибочно пишет только о 2 тыс. руб. милостыни (*Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 424–425).

291 АВРПИ. Ф. 87/8. № 748. Л. 75; *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 473.

292 АВРПИ. Ф. 87/8. № 748. Л. 75–75 об.

политики[293]. «В дачу тамошним патриархам, – напоминали послу, – казны нашей отнюдь не держать и напрасно не тратить»[294].

Зимой 1745 г. Вешняков отправил в Петербург составленное самим патриархом «Краткое ведение» о перипетиях борьбы за Св. места с древних времен и связанных с этим расходах. В Коллегии Иностранных Дел опять остались недовольны, требуя конкретной информации о причинах и размерах долгов. Таких сведений Вешняков ни от кого получить не смог. Посланник иерусалимского патриарха архимандрит Агапий тоже представил отчет об обстоятельствах увеличения патриаршего долга[295]. Всё это бумаготворчество тянулось свыше трех лет. Тем временем патриарх Парфений в 1746 г. с беспокойством писал Агапию: «Печалит замедление твое», и сообщал о новых заемных векселях и полном расстройстве дел в патриархии[296].

В конечном итоге Агапию выдали сумму, причитавшуюся за 10 лет по «палестинским штатам», и разрешение на сбор милостыни в России. Осенью 1747 г. вскрылись финансовые злоупотребления архимандрита, он был выслан из страны, а собранные им деньги (8745 руб.) – изъяты и отправлены к патриарху отдельно[297].

Парфений, непонятый союзник

Заметно, что резидент А. Вешняков всеми силами «подыгрывал» патриарху Парфению, стараясь склонить Петербург к оказанию финансовой помощи Иерусалимской церкви. Сообщая о долгах, «висевших» на патриархе, Вешняков писал: «По здешнему [долг] еще и умерен, и не велик по благословению Божию, …что патриархи сего престола непременны (то есть не меняются так часто, как в Константинополе. – *К.П.*) и почти все… люди благочестивые, яко не сребролюбием и хитростию онаго достигают, и не от Турок… От того так малы, когда приравним к здешнему (то есть долгу вселенского патриархата. – *К.П.*), на котором более девяти сот тыщ, со всем тем, что безприкладно меньшим налогам… подвержен, и неприятелей таких, как Иеросалимский, не имеет»[298]. Противопоставляя коррумпированным интриганам и корыстолюбцам Фанара Иерусалимскую церковь, Вешняков резюмировал: «Един токмо сей дом и правление церковное здесь могущее назваться християнским престолом. По сему, когда объявляет сам [Парфений] быть долгу триста пятьдесят три тысячи

293 *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 440, см. также С. 434–439.
294 Там же. С. 442.
295 Там же. С. 445–458.
296 Там же. С. 459–460.
297 Там же. С. 460–461.
298 АВПРИ. Ф. 89/1. 1745 г. № 4. Л. 30 об.

левков, по совести не смею в сумнении поставить»[299]. Возможно, А. Вешняков таким образом хотел оплатить патриарху его услуги политического характера.

Парфений представляет собой исключительное явление в истории Христианского Востока XVIII столетия. Он единственный из всех патриархов стремился продолжать линию Досифея на политическое сотрудничество с Россией. Как и Досифей, Парфений занимался сбором разведданных о состоянии Османского государства и пытался повлиять на осознание Россией своих стратегических приоритетов в регионе. Конкретные детали взаимодействия патриарха с русским резидентом погребены в недрах дипломатической документации[300] и еще ждут своего исследователя. Только один раз, после смерти А. Вешнякова летом 1745 г., Парфений напрямую «вышел на связь» с Петербургом.

Донесение патриарха о внутреннем положении Османской империи[301], переданное с поручиком А. Никифоровым, очень похоже на аналогичные сообщения Досифея. Мы видим там тот же образ «больного человека», смакование военной слабости османов, недееспособности султана, оскудения казны, развала военно-морских сил и постоянного ожидания мятежа в столице. Парфений предупреждал о том, что направляемый в Россию с дипломатическим поручением османский чиновник на самом деле «посылается больше для шпионства, ибо Порте завсегда через французов и папских езувитов внушается, будто Россия противу турок воинские приуготовления начинает чинить»[302]. Наиболее интересны геополитические рассуждения патриарха. «Егда Россия, к освобождению християн, находящихся в турецком басурманском государстве, и для приведения в безопасность своих… границ, против турок вознамерится войну начать, – писал Парфений, – в таком случае нехудо б с крымской стороны при своих границах оборонительною рукою стоять, а в самом деле болшою силою к Дунаю идти, куда путь войску доволнее и здоровее. И помощи там иметь надежнее, ибо около того Дуная болшая часть жителей християне»[303]. Закрепившись на Дунае, Россия отрежет от Османской империи буджакских и крымских татар, которым после этого, как полагал Парфений, ничего не останется, как отдаться в русское подданство. «Ежели де такая Божеская милость будет, что Россия по Дунай реку овладеет», – мечтал патриарх, то следующим этапом должно стать строительство Россией черноморского флота, который будет легко укомплектовать матросами из прибрежных христианских народов. Тогда

299 АВПРИ. Ф. 89/1. 1745 г. № 4. Л. 40.

300 Дипломатическая переписка русских представителей в Константинополе за первую половину XVIII в. каталогизирована весьма поверхностно и, вероятно, таит в себе множество открытий.

301 АВПРИ. Ф. 90/1. № 262.

302 Там же. Л. 4.

303 Там же. Л. 4 об.

Россия сможет завести «великую и весьма прибыльную себе коммерцию» и, главное, обезопасить южные рубежи[304].

В отличие от Досифея Парфений не пытался давать указания по кадровой политике в Русской церкви; однако в отношении дипломатического корпуса подобные рекомендации он высказывал. Патриарх просил донести «высокоповеренным господам министрам» его мнение, «дабы на место умершего резидента Вешнякова в Константинополь прислали руского, умного, в делах бывалого и надежного человека, …и чтоб при оном впредь переводчики были русские ж, а не из иноземцов»[305]. «И буде иностранныя, будучи в службе, хотя верными и охотными себя оказывают, – предостерегал Парфений, – а в существе дела в пользу российских интересов ревности иметь никогда не будут, но искусным образом более о своих собственных интересах усердствовать имеют», а также, с большой долей вероятности, могут быть перекуплены османами или кем-либо еще[306].

Стоит задаться вопросом, почему усилия Парфения, в отличие от таких же действий Досифея, столь мало ценили в Петербурге? Если взаимоотношения Досифея с северными единоверцами составили целую эпоху в истории и России и греческого мира, то деятельность Парфения в качестве российского политического агента была не замечена современниками и совершенно забыта позднейшими историками. Ответ, видимо, заключается в том, что Парфения воспринимали не как святейшего патриарха, а как рядового осведомителя. Петербургских чиновников интересовал не его духовный сан и авторитет, а сообщаемая им информация. Причем, если Досифей стоял во главе русской агентурной сети, то Парфений был только одним из ее звеньев, и далеко не самым ценным. Параллельно с ним в Стамбуле действовали люди, передававшие куда более важные и конфиденциальные сведения о происходившем при османском дворе; имена таких агентов боялись называть даже в шифрованных депешах. В качестве же рядового информатора Парфений обходился слишком дорого. Выплачивать долги его престола (в пересчете на тогдашнюю русскую валюту они превышали 230 тыс. руб.) было ни с чем не сообразно[307]. Суммы, которые Петербург предполагал тратить на ближневосточных единоверцев, были на три-четыре порядка меньше.

Просители подаяния

Правда, в реальности ограничиться скудными расценками «палестинских штатов» российским властям не всегда удавалось. Особенно успешен был в

304 АВПРИ. Ф. 90/1. № 262. Л. 4 об.
305 Там же. Л. 5.
306 Там же. Л. 5 об.
307 См. подробнее о связях Парфения с Россией: *Панченко К.А.* Иерусалимский патриарх Парфений.

«выбивании» дополнительной финансовой помощи антиохийский патриарх Сильвестр. В 1752 г. его посланник архимандрит Игнатий, помимо установленной милостыни за 1745–1753 гг., получил по особой «просительной» грамоте патриарха к императрице Елизавете Петровне еще 3 тыс. руб.[308] В 1760 г. новый представитель Сильвестра архимандрит Анфим забрал «жалованье» за 1753–1761 гг. и просил выдать причитающуюся его престолу сумму еще на пять лет вперед. В этом ему отказали за неимением у архимандрита соответствующей доверенности от Сильвестра. Тогда Анфим обратился в Св. Синод с особым прошением о милостыне, и высочайшим указом от 28 февраля 1763 г. Антиохийский патриархат получил еще тысячу рублей «на оплату долгов»[309]. Похоже, вопреки распространенным стереотипам, российским властям даже в XVIII в. были не совсем безразличны проблемы ближневосточных христиан.

В июле 1765 г. Сильвестр обратился в Св. Синод с просьбой передать накопившуюся за пять лет милостыню через греческого купца хаджи Николая Ангела[310]. В 1766 г. соответствующее решение было принято, однако, похоже, так и не приведено в исполнение в связи с переездом Синода из Москвы в Петербург и последующей бюрократической неразберихой[311].

Самым поразительным в дальнейшей истории антиохийско-российских отношений выглядит прекращение обращений за милостыней патриархов, правивших после Сильвестра. Только в мае 1792 г., почти через 30 лет, патриарх Анфимий писал русскому представителю в Константинополе, что его престол не получал милостыни с 1763 г., «то за бытием сих [жалованных] грамот в Антиохии, то за другими обстоятельствами»[312], и просил об оказании помощи. Патриарх получил искомую милостыню только в 1800 г., когда Коллегия Иностранных Дел передала по его доверенности двум греческим купцам около 3900 руб., «набежавших» с 1761 г.[313]

Такие же необъяснимые паузы[314] наблюдаются в контактах с Иерусалимским престолом. Целых 30 лет прошло после миссии Агапия, прежде чем в

308 АВРПИ. Ф. 89/8. № 748. Л. 81 об.

309 Там же. Л. 82.

310 Там же. № 394. Л. 52–53.

311 Там же. № 748. Л. 82–82 об.

312 Там же. Л. 73.

313 АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/1. № 223. Л. 7. Информация любезно предоставлена Т.Ю. Кобищановым.

314 То, что восточные патриархи десятилетиями уклонялись от общения с Петербургом, возможно, объясняется сильнейшими антирусскими настроениями в османском обществе XVIII в., особенно после Кучук-Кайнарджийского мира 1774 г. и присоединения Крыма в 1783 г. Подобную точку зрения высказывал в частной беседе Т.Ю. Кобищанов, и она близка к упомянутому выше мнению Д. Хопвуда о причинах затухания русско-восточных связей.

1776 г. с просьбой о милостыне в Св. Синод обратился патриарх Авраамий. Было решено передать ему через русского представителя в Стамбуле 2800 руб. из средств «палестинских штатов». Шесть лет спустя патриарх написал, что денег этих так и не получил. Как выяснилось, их употребили на другие нужды в Московской конторе Иностранных дел, что породило продолжительную переписку между Коллегией Иностранных Дел и Св. Синодом[315].

В русско-палестинских отношениях снова повисла долгая пауза. В следующий раз иерусалимский патриарх обратился за помощью в Св. Синод только в 1815 г. На тот момент в Государственном казначействе хранилось более 90 тыс. руб., не востребованных с 1780 г. различными получателями милостыни по «палестинским штатам»[316].

Иссякающий поток официальной финансовой помощи отчасти компенсировался разрешением старцам иерусалимского патриарха собирать милостыню в тех или иных епархиях, как правило на Украине. Подобные же разрешения давались монахам Синайской обители, приезжавшим в Россию в 1723, 1735, 1745 и последующих годах. Помимо выплат по «палестинским штатам» (из расчета 70 руб. в год), синаиты увозили значительные суммы частных пожертвований из Петербурга, Москвы и Украины. Синайско-славянские связи конца XVII–XVIII вв. нашли отражение в так называемом «Синайском помяннике» – синодике, куда вписывались имена дарителей для поминовения в монастыре[317]. В 1744 г. монастырь учредил собственное подворье в Киеве с церковью св. Екатерины[318].

Возможно, некоторая милостыня от частных лиц поступала и Антиохийской церкви. Григорович-Барский в 1733 и 1740 гг. передавал письма родителям в Киев через греческого купца Спандонея, который, помимо своей коммерческой деятельности в России, выполнял функции «наместника» (то есть представителя) и «советника» антиохийского патриарха Сильвестра и вполне мог передавать ему пожертвования от российских благотворителей[319].

В то же время, российское правительство еще более ревностно, чем в XVII в., стремилось пресечь «несанкционированный» сбор милостыни греческими монахами. Тщательно оговаривалась процедура передачи денег из «палестинских штатов»: посланник патриарха должен был предъявить копию

315 *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 463–465.

316 Там же. С. 521.

317 *Каптерев Н.Ф.* Русская благотворительность Синайской обители. С. 408–411; *Фонкич Б.Л.* Синайский помянник. С. 259–263. Порфирий Успенский видел в библиотеке монастыря еще одну книгу записей пожертвований, выданную в Св. Синоде синайскому архимандриту в 1767 г. (*Порфирий Успенский*. Второе путешествие. С. 335).

318 *Порфирий Успенский*. Второе путешествие. С. 332.

319 *Григорович-Барский В.* Письма. С. 519, 522.

жалованной грамоты и свидетельство за подписью и печатью патриарха с перечислением всех лиц посольства. Принимались меры, дабы избежать проникновения в Россию аферистов с крадеными грамотами и поддельными свидетельствами. «Не неполезно нам кажется, – писали из Синода антиохийскому патриарху Сильвестру, – естли то и ваше[му] святейшеству не покажется противно, востребовать и от нашего в Константинополе резидента, а в александрийских и антиохийских странах от великобританского или голландского консулов… свидетельственного посланным вашим писания»[320].

Прочие просители милостыни должны были отсекаться, о чем регулярно напоминали русским дипломатическим представителям в Константинополе[321]. Около 1743 г. в России была изобличена целая группа самозваных сборщиков подаяния на Св. Гроб, которые «погорели» на том, что приняли «дерзновение приехать нетолико в Украину и другие места Всероссийской империи, но еще и к Ея Императорского Величества высочайшему двору пред[ъ]явится под предлогом прошения милостыни»[322]. После того как иерусалимский патриарх подтвердил, что не имеет к этим сборщикам никакого отношения, «те монахи были за арест посажены и в учиненном наиисправнейшем следствии признались быть действительно ложнозванцы»[323]. Аферистов наказали и депортировали за пределы империи.

После Кучук-Кайнарджийского мира 1774 г. позиции России в Восточном Средиземноморье резко укрепились. Отражением этих геополитических подвижек стал проект учреждения сети русских консульств в городах Леванта, в том числе Бейруте, Дамаске и Акре. Тем самым ближневосточные патриархаты могли бы оказаться в более тесном контакте с Россией. Однако конкретные решения о назначении консулов в указанные города были приняты только в 1785 г., и пока тянулись бюрократические формальности, разразилась новая русско-турецкая война 1787–1791 гг. Те консулы, которые успели приступить к работе, вынуждены были срочно покинуть османские пределы. Впрочем, направляя в Левант российских представителей, в Коллегии Иностранных Дел меньше всего думали о налаживании связей с Православным Востоком. В полной противоположности с пожеланиями патриарха Парфения, большинство консулов было назначено из числа иностранцев, едва владевших русским языком. Круг интересов консульств замыкался на коммерческих и политических вопросах. Общения с восточными единоверцами предполагалось максимально избегать. Как писал в

320 АВПРИ. Ф. 89/8. № 748. Л. 75 об.

321 Так, резидент А. Вешняков в январе 1745 г. отчитывался: «В непропуске просящих милостыню монахов непремену поступать по силе Высочайшего Вашего Императорского Величества указа, и с грамот их копии присылать» (АВПРИ. Ф. 89/1. 1745. № 4. Л. 42).

322 Там же. Л. 117 об.

323 Там же.

своем циркуляре от марта 1787 г. посол в Константинополе Я.И. Булгаков: «Высочайшим Ея Императорского Величества рескриптом от 27 генваря сего года указано мне предписать всем в зависимости от здешней миссии состоящим господам генеральным консулам, консулам и вице-консулам, дабы они отнюдь не давали от себя паспортов монахам чужестранным греческого исповедания, желающим идти в Россию, под каким бы видом они их не просили»[324].

Грузия и православный Левант в XVIII в.

В XVIII в. так же резко сокращаются связи Православного Леванта с Грузией. После поездки по грузинским землям Досифея Нотары в 1681 г. в Закавказье приезжал только один ближневосточный патриарх. Это был антиохийский первосвятитель Кирилл аз-За'им, появившийся там почти сразу после Досифея – в 1682–1683 гг.[325] Эта поездка, возможно, была связана с только что закончившейся борьбой за Антиохийский престол между Кириллом и Неофитом ас-Сакизи. Ввиду полного расстройства финансов патриархии Кирилл пытался покрыть свои долги грузинской милостыней.

После этого ближневосточно-грузинские связи прослеживаются лишь пунктирно. В 1692 г. в Тифлисе находился Григорий аль-Халяби, митрополит Эрзурумский[326]. В начале XVIII в. епископ Маалюле, уехавший в Грузию, видимо, за милостыней, там и остался, после чего патриарх Афанасий в июле 1724 г. присоединил овдовевшую епархию к владениям сайданайского митрополита[327]. Лицевая рукопись перевода греческого Хронографа, принадлежавшая Павлу Алеппскому и оставшаяся в Грузии после его смерти (известны приписки к ней 1737 г. картлийского царя Вахтанга), какими-то путями была возвращена в Сирию и уже в 1762 г. принадлежала некоему арабу-христианину[328]. Грузинские монахи и монахини периодически встречались в сиро-палестинских монастырях XVIII в.[329] Однако интенсивность контактов явно пошла на убыль, коль скоро иерусалимский патриарх Парфений писал грузинскому католикосу в 1755 г., что уже 25 лет цари грузинские ничего не посылали Св. Гробу, и никто из грузинских земель не приходил на богомолье[330]. Парфений был не совсем точен: исследователи XIX в. упоминали среди сокровищ святогробской ризницы утварь, пожалованную картлийскими царицами в 1723 и 1752 гг., ико-

324 Там же. Ф. 89/8. № 1056. Л. 4.
325 *Walbiner C.* Antiochia und der Kirche von Georgien. P. 449–450.
326 Ibid. P. 451.
327 *Зайят Х.* С. 105–110.
328 *Михайлова А.И.* С. 206–207.
329 *Walbiner C.* Antiochia und der Kirche von Georgien. P. 451–452; *Цагарели А.* С. 251.
330 *Цагарели А.* С. 82.

ну в алтаре храма Воскресения, обновленную мингрельским князем в 1770 г.[331] Среди грузинских паломников этого столетия известны две крупные фигуры: архиепископ тифлисский и писатель Тимоте Габашвили, посетивший Палестину в 1758 г., и Иона, митрополит Руисский, низложенный царем Ираклием II со своей кафедры и пытавшийся в 1780-х гг. обжаловать это решение у восточных патриархов[332]. В Грузии сохранялась святогробская недвижимость, с которой Иерусалимский патриархат периодически получал некоторые доходы. В 1800–1812 гг. этими имениями управлял архимандрит Афанасий, будущий иерусалимский патриарх в 1827–1844 гг.[333]

Однако ослабление связей между Грузией и сиро-палестинским православным миром вполне очевидно. В литературе встречается объяснение упадка антиохийско-грузинских контактов установлением фанариотского господства в Антиохийской церкви, после чего все внешние связи патриархата замкнулись на Фанар[334]. Эта версия не представляется убедительной. Антиохийский патриарх Сильвестр поддерживал активнейшие контакты с Дунайскими княжествами. Упомянутый митрополит руисский Иона свободно объехал Палестину, Сирию и Египет, дабы вступить в прямой контакт с предстоятелями восточных престолов.

Бросается в глаза синхронность свертывания русско-восточных и грузинско-восточных связей после Досифея Нотары. Однако ни один из аргументов, которые предлагаются для объяснения затухания связей России с Православным Востоком, не «срабатывает» в отношении Грузии. Упадок грузинско-левантийских отношений имел свои особые причины, и искать их, видимо, следует во внутригрузинских процессах.

Вместо эпилога

В годы русско-турецкой и наполеоновских войн начала XIX в. России было не до Православного Востока, а восточные патриархи не пытались напоминать о себе. Однако с 1814–1815 гг. начинается явственное оживление контактов. Могущество Российской империи после Венского конгресса достигло своего пика, и иерусалимские церковные власти, обремененные дорогостоящей борьбой за Св. места, активно добивались покровительства Петербурга. Налаживание связей было облегчено присоединением к империи Бессарабии, где имелось несколько святогробских метохов.

331 *Цагарели А.* С. 248.
332 Там же. С. 83, 87.
333 *Порфирий Успенский*. Книга бытия моего. Т. 2. С. 358.
334 *Walbiner C.* Antiochia und der Kirche von Georgien. P. 454; *Walbiner C.* Accounts of Georgia. P. 246.

В 1814 г. греческий купец основал подворье Иерусалимского патриархата в Таганроге, а четыре года спустя было дано высочайшее разрешение на открытие другого подворья в Москве[335]. В ответ на настойчивые просьбы иерусалимского патриарха Поликарпа о денежной помощи Св. Синод в 1816 г. исходатайствовал пожалование Св. Гробу в размере 25 тыс. руб. из сумм «палестинских штатов»[336]. Еще большие средства переводил патриарху настоятель иерусалимского подворья в Москве архимандрит Арсений[337]. Поликарп и его преемник Афанасий (1827–1844 гг.) находились в постоянной переписке с русскими церковными иерархами.

После Адрианопольского мира 1829 г. проникновение России на Православный Восток принимает взрывообразный характер. Паломничества А.Н. Муравьева (1830 г.) и А.С. Норова (1835 г.) всколыхнули интерес русского общества к забытым единоверцам. Учреждение русского консульства в Бейруте (1839 г.) и Духовной Миссии в Иерусалиме (1847 г.) стали зримыми вехами культурно-политического закрепления России в регионе.

Как представляется, это «новое открытие» Россией Православного Востока, всплеск интереса к палестинским святыням и делам ближневосточных христиан стали возможными вследствие явственного внутреннего перерождения Российской империи. Русское общество, оправившееся после культурного шока петровских реформ, начало вспоминать о своих корнях и обретать забытую идентичность. Одним из проявлений этой идентичности была иррациональная тяга к Св. земле, такая же, как у современников Василия Познякова и Арсения Суханова.

В XIX в. Православный Восток выступает почти пассивным объектом русской политики. Однако приоритеты этой политики были сформулированы еще в XVII в. при участии ближневосточных иерархов, таких как Паисий и Досифей.

335 *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимских патриархов. С. 511–512, 534–536.

336 Там же. С. 512–523.

337 Там же. С. 524–534.

Глава IX

КАТОЛИЧЕСКАЯ УНИЯ

(Патриарх) Кирилл упорядочил дела народа весьма хорошо и пас паству Христову в тишине и спокойствии. Он достоин всяческого восхваления, за исключением того, что сговорился он с франками и смотрел сквозь пальцы на деяния их, так что возвысилось их дело. Современники их ели незрелый виноград, а оскомина досталась нам!

Михаил Брейк ад-Димашки, 1767 г.

О я несчастный, который в такое неподходящее время оказываюсь вашим архиереем и пастырем!

Сильвестр, патриарх антиохийский (1724–1766)

Католическое присутствие в Леванте

XVII–XVIII вв., время активной экономической и религиозной экспансии католического мира в Леванте, стали одной из ключевых эпох в истории Христианского Востока. Арабы-христиане оказались перед лицом исторического «вызова» со стороны Западной цивилизации. Соприкосновение этих культур привело к драматическому расколу ближневосточных христианских сообществ. Часть восточных христиан отказалась от прежней идентичности и перешла в унию с Римом. Эти потрясения стимулировали огромный выброс духовной энергии у всех противоборствующих сторон – униатов разных толков и приверженцев традиционной ортодоксии – осмысление собственной идентичности, оправдание своего исторического выбора, освоение новых методов церковно-политической борьбы. Не будет преувеличением сказать, что католическая духовная экспансия в Леванте и становление арабской унии стали основным содержанием культурно-политической истории христиан-сирийцев в конце XVII–XVIII вв.

Активные контакты латинского Запада с ближневосточным христианским миром происходили во время Крестовых походов, однако с изгнанием крестоносцев из Сирии и Палестины, римско-восточные связи резко ослабели. Как говорилось ранее, в 1330-х гг. мамлюкские власти позволили группе францисканских монахов вернуться в Иерусалим и Вифлеем. Со временем в Яффе, Рамле и Иерусалиме возникла сеть монастырей и постоялых дворов, обслуживавших европейское паломничество. В XVII в. католики получили возможность

основать сразу несколько монастырей в Палестине: в Назарете, на горе Фавор, в Айн-Кареме (Горней) и на горе Кармель над Хайфой. Традиционно считается, что францисканцы – «стражи Св. Гроба» – не были склонны к прозелитизму, их больше заботили контроль над Св. местами и организация паломничества, чем проповедь среди местных христиан.

Тем не менее еще в мамлюкскую эпоху в Вифлееме и ряде других местностей Палестины сложилась небольшая община арабов-католиков латинского обряда, уже в XVII в. игравшая заметную роль в палестинской истории. Впрочем, арабы-латиняне в бытовом плане ничем не отличались от своих православных вифлеемских соседей: им в равной мере были свойственны родоплеменной строй, первобытная свирепость и весьма смутные религиозные представления[1]. Сам факт существования арабов латинского исповедания отнюдь не представлял особой угрозы целостности православной общины. Положение многих арабов-католиков под властью францисканцев было не более привлекательным, чем статус арабов-православных под владычеством фанариотов. Вот что писал по этому поводу К. Вольней: «Испанские монахи в Яффе и Рамле поступают с христианами, которые к ним относятся, с такою жестокостию, которая ни мало не согласна с Евангелием… Христиане… не довольны тем; но не осмеливаются однако ж подать к тому вида; опыт научил их, что негодование честных отцов влечет за собою страшные последствия»[2].

Помимо Палестины, францисканская миссия была учреждена и в Бейруте. Ее задача официально формулировалась как духовное окормление европейских торговых факторий. Кроме этого, католические монахи поддерживали тесные связи с маронитской общиной Ливана и выступали посредниками в ее контактах с Ватиканом. В значительной степени благодаря усилиям францисканских проповедников на рубеже XV–XVI вв. состоялось окончательное присоединение маронитов к Римской церкви.

Противостояние католической Европы и Османской империи, а также португальская экспансия в Индийском океане стимулировали новую волну интереса папского престола к Христианскому Востоку. Альянс португальцев с христианской Эфиопией и возросшее стратегическое значение Египта привели в XVI в. к целой серии попыток сближения Ватикана с Коптской церковью. В 1553 г. католическим миссионерам удалось склонить к переходу в унию одну из ветвей несторианских патриархов в горах Курдистана.

Особый размах латинский «натиск на Восток» принял в период Контрреформации, когда католический мир, оправившись от удара протестантизма,

1 Любопытные этнографические наблюдения в отношении арабов-католиков принадлежат Мелетию (*Мелетий*. С. 129, 134, 141) и Порфирию Успенскому (*Порфирий Успенский*. Книга бытия моего. Т. 1. С. 412; Т. 3. С. 293–297).
2 *Вольней К.* Т. 2. С. 438–439.

перешел в наступление по всем направлениям, рассчитывая, в частности, компенсировать свои потери в Северной Европе обращением в унию восточных христиан. В Риме был открыт ряд учебных заведений (Греческая, Маронитская коллегии и др.), ориентированных на подготовку папских «агентов влияния» из числа представителей восточно-христианских народов. В 1583 г. в Стамбуле была основана постоянная миссия иезуитов. Континентальный размах миссионерских планов папского престола очерчивают такие почти синхронные события, как Брестская уния 1596 г. на Украине, собор в Диампере 1599 г., закрепивший обращение в унию малабарских христиан Индии, принятие григорианского календаря маронитской церковью в 1596 г. и жестокие распри, сотрясавшие в 1594–1597 гг. коптскую общину на почве отношений с Римом[3].

В 1625 г. была учреждена католическая миссия в Халебе – крупнейшем экономическом центре Сирии с многотысячной христианской общиной. Уже в 1656 г. в унию перешла часть халебских сиро-яковитов, образовав особую церковную структуру. По договору Франции с Высокой Портой 1673 г., католические священнослужители пользовались таким же дипломатическим статусом, как сотрудники консульства, обслуживавшие французских подданных в Халебе. При этом в 1680 г. в городе насчитывалось 24 латинских священника и монаха и только 14 французских купцов[4].

В Ливане Фахраддин II и его преемники приветствовали западное культурное влияние, предоставив свободу действий кармелитам, капуцинам и иезуитам. При поддержке ливанских шейхов и французских консулов латиняне строили монастыри в горах, открывали миссии в прибрежных городах – Сайде, Тире, Триполи. В 1643 г. католические миссионеры продвинулись вглубь Сирии, открыв свое представительство в Дамаске[5].

Укрепление позиций католичества шло параллельно с массированным экономическим проникновением в Левант в XVII–XVIII вв. европейских государств и сложением арабо-христианской торгово-предпринимательской прослойки. Крупнейшим коммерческим центром на Ближнем Востоке с конца XV по середину XVIII в. был Халеб, где пересекались товаропотоки из Центральной и Южной Азии и Западной Европы. Традиционно халебскую торговлю контролировали евреи-сефарды и армяне, выходцы из Джульфы, монополизировавшие поставки иранского шелка. Мощная внутриобщинная солидарность и распыленная по многим странам диаспора способствовали прочным позициям этих общин в международной торговле. Арабы-христиане, не имевшие ни

3 *Топычканов П.В.* Диамперский собор / ПЭ. Т. XIV. С. 624–625; *Родионов М.А.* Марониты. С. 27; *Малышевский И.* С. 304–311.

4 *Masters B.* P. 82.

5 *Аничков В.Н.* С. 183–186.

достаточных капиталов, ни диаспоры за пределами Сирии, не могли составить конкуренцию евреям и армянам[6].

Однако с середины XVII в. происходит резкий подъем экономической активности и благосостояния арабов-христиан. Отчасти это было связано с бурным развитием шелководства в Ливане и хлопководства в Палестине, ростом значения портовых городов Восточного Средиземноморья. С другой стороны, в этот период на левантийских рынках активно закреплялась Франция, нуждавшаяся в ливанском шелке для своих мануфактур. По заключению Томаса Филипа, произошло совпадение интересов арабо-христианских и французских предпринимателей: и те и другие были относительно новыми игроками на левантийском рынке (до того тут доминировала Англия) и работали в новых, нетрадиционных сферах экономики, связанных с производством шелка и хлопка. Сирийские христиане специализировались на товарном шелководстве и выступали посредниками Левантийских кампаний, которые предпочитали иметь своими партнерами местных арабов-христиан, а не евреев и армян, в которых видели конкурентов[7].

Растущая христианская торгово-предпринимательская прослойка была заинтересована в покровительстве европейских консульств, дававшем защиту от вымогательств османских пашей и нападений на торговые корабли мальтийских пиратов. Подобное покровительство предполагало переход в унию. Таким образом, становление униатской общины было следствием формирования нового купечества, обслуживавшего интересы Франции на Ближнем Востоке и выступавшего посредником между сирийской и европейской экономиками[8].

Конечно, не следует упускать из вида, что данная схема (предпринимательство–консульская протекция–уния) является упрощенной и во многом условной. Успехи унии в Дамаске были достигнуты при отсутствии европейских консульств; многие торговые кланы поколениями успешно занимались предпринимательством, прежде чем перешли в унию. Наконец, в том же Халебе куда больше лиц состояло под покровительством протестантов – английского и голландского консулов, – чем представителей католических держав[9].

При том что османские власти в целом терпимо относились к латинскому присутствию в городах Леванта[10], создание униатских общин было отнюдь не в интересах Порты. Православная церковь, несмотря на широкую внутреннюю автономию, была частично включена в османские государственные структуры, патриарх оказался чем-то подобен правительственному чиновнику и приравнивался

6 *Philipp Th*. P. 3–5, 9; *Masters B*. P. 71–73.
7 *Philipp Th*. P. 9–10, 16–17; *Masters B*. P. 73–77.
8 *Haddad R*. Syrian Christians. P. 30–33; *Haddad R*. The Melkite Passage to the Unia. P. 68; *Philipp Th*. P. 11; *Masters B*. P. 80.
9 *Philipp Th*. P. 11–12, 17; *Masters B*. P. 79–80.
10 *Haddad R*. Syrian Christians. P. 31–32; *Masters B*. P. 80–81.

к трехбунчужному паше[11]. В противоположность этому католическая церковная организация оставалась подчиненной Ватикану. Католики в Турции хоть и платили джизью в султанскую казну, но духовно и политически были теснейшим образом связаны только с Европой, которая веками была главным противником Высокой Порты[12]. Стать «франком» для сирийского христианина означало выпасть из существующей системы миллетов, противопоставить себя османскому государству и фактически оказаться вне закона. Поэтому успехи католичества в Леванте в XVII в. были достаточно скромными, случаев прямого обращения в унию начитывалось немного (от нескольких человек до нескольких десятков человек в год)[13].

Куда эффективнее оказалось другое направление деятельности миссионеров – создание школ, в которых обучалось молодое поколение арабов-христиан, более восприимчивых к католическому влиянию. Известны миссионерские школы с десятками учеников, действовавшие в XVII в. в Дамаске, Халебе и других городах. Таким образом, к началу XVIII столетия в Сирии сложилась значительная прокатолически настроенная прослойка православных арабов. Используя опыт Брестской унии, латинские монахи направляли особые усилия на обращение православного клира, особенно епископов, рассчитывая, что с привлечением на сторону унии высшей иерархии вся община последует за своими пастырями[14].

Антиохийская церковь и Ватикан: хроника контактов

Православное антиохийское духовенство XVI–XVII вв. воспринимало западных миссионеров без всякой враждебности. Как писал Роберт Хаддад, православные арабы давно забыли ужасы Крестовых походов, а упадок богословских знаний не оставлял места для доктринальной полемики с «франками»[15]. Кроме того, жизнь в условиях многоконфессионального, этнически пестрого общества вырабатывала у ближневосточных христиан терпимость к иноверцам, если не на теологическом, то на бытовом уровне. Многие ближневосточные христиане мечтали о культурном и духовном возрождении своих общин при опоре на европейскую образованность и достижения западной науки. Денежная помощь миссионеров восточным христианам в дни голода и эпидемий принималась с благодарностью. Иерархи, наиболее склонные к сотрудничеству с миссионерами, получали и персональные субсидии[16].

11 *Березин И.Н.* Православные церкви в Турции. С. 16.
12 *Лебедев А.П.* История. С. 506–507.
13 *Philipp Th.* P. 12.
14 Ibid. P. 12, 13.
15 *Haddad R.* Syrian Christians. P. 23–25.
16 Ibid. P. 24–25.

Однако неоднократные заявления западных проповедников XVI–XVII вв. о готовности православных сирийцев к воссоединению с римским апостольским престолом и принятию латинских догматов, похоже, были далеки от действительности. Католическая историография, отличавшаяся экзальтированным историческим оптимизмом, была склонна объявлять сторонниками унии всех ближневосточных иерархов, кроме тех, кто официально провозглашал анафему латинскому вероучению. В то же время арабо-христианские летописи о контактах с католиками XVI – середины XVII в. не говорят ни слова, да и двухсотлетние разговоры миссионеров с православными иерархами об объединении церквей никаких конкретных результатов не дали. Возможно, латинские миссионеры преувеличивали свои успехи в контактах с Православным Востоком; возможно, они искренне заблуждались, принимая за чистую монету утонченный азиатский *ихтирам*, этикет общения и кодекс гостеприимства. Кроме того, межцерковные контакты в Османском мире XVI–XVII вв. нельзя мерить мерками Восточной Европы времен Флорентийской или Брестской унии, где можно было наблюдать осмысленное и бескомпромиссное противостояние Византийской и Западной цивилизаций. На Арабском Востоке взаимоотношения христианских общин были куда менее конфликтными. Достаточно вспомнить попытку странной мелькитско-маронитской унии при патриархе Дорофее III[17] или отмеченные в источниках конца XVI в. факты совместного использования церквей православными и маронитами[18].

По утверждению арабо-униатского историка XVIII в. Юханны аль-‘Уджайми, антиохийский патриарх Иоаким ибн Джума (1543–1576 гг.) позитивно относился к католикам и в 1560 г. разослал своим епископам окружное послание, запрещавшее называть «франков» еретиками и хулить папу[19].

Папа Григорий XIII (1572–1584 гг.), один из ключевых деятелей Контрреформации, уделял особое внимание обращению ближневосточных церквей. В 1578–1579 и 1580–1582 гг. в Сирии действовала миссия иезуита Джиованни Батиста Элиано (1530–1589). Хотя основной целью его поездки было укрепление связей с маронитской церковью, легатам предписывалось войти в контакт и с главами православной и Сиро-яковитской церквей. Начавшийся в 1581 г. раскол в Антиохийском патриархате между Михаилом VI и Иоакимом Дау, создал ситуацию, исключительно благоприятная для проникновения латинских миссионеров в православную среду и привлечения к унии хотя бы одного из патриархов-соперников[20].

17 Напомним, речь шла о взаимном признании церковных таинств и допущении смешанных браков, при сохранении в неприкосновенности вероучения обеих общин (см. подробности в гл. VI).

18 *Nasrallah J.* Chronologie. 1500–1634. P. 66.

19 *Шарун К., Шейхо Л.* Ускуфия-т ар-рум аль-кафулик фи Байрут. С. 197.

20 Monumenta. T. I. P. 264, 309, 312. См. гл. IV, а также *Панченко К.А.* Триполийское гнездо. Ч. 1. С. 49–57.

В декабре 1581 г. Элиано встречался в Дамаске с Иоакимом Дау. По предложению миссионера, патриарх отправил послание кардиналу де Санто Северина, курировавшему контакты Ватикана с православными церквями. Однако, к разочарованию кардинала, в письме патриарха не было ничего, кроме цветистых восточных любезностей, – Иоаким уклонился от конкретных разговоров об унии[21]. Общение Элиано с Михаилом в Халебе в июле 1582 г. оказалось более продуктивным. Михаил, чувствуя, что проигрывает противостояние с Иоакимом, выказал готовность к самым широким контактам с Римом и даже соглашался поехать в Италию. «Сдается, что не многое отделяет его от Царства Божия», – резюмировал свое общение с патриархом Элиано в письме к генералу ордена иезуитов[22].

В марте 1583 г. папа направил на Восток новое посольство во главе с мальтийцем Леонардом Абелем. Ему предписывалось войти в контакт с главами восточных церквей и склонить их к воссоединению с Римом на условиях Флорентийской унии, а также к принятию решений Тридентского собора и реформы календаря 1582 г.[23]

Леонард Абель начал свою миссию с Триполи, где изложил местным православным содержание привезенных им папских грамот. Часть триполийской общины поддержала идею унии. Позже, 16 сентября 1584 г., эти люди отправили соответствующее послание папе Григорию XIII[24]. Эта грамота, а также донесения папских легатов, позволяют реконструировать ход событий 1583–1585 гг. Из Триполи Абель отправился в Халеб, где и обосновался, рассылая оттуда послания христианским иерархам.

Оба соперничающих православных патриарха, Михаил и Иоаким, находились тогда в катастрофическом финансовом положении и имели весьма туманные перспективы на победу. Они не могли пренебречь таким союзником, как католическая церковь с ее огромными, в том числе и финансовыми, возможностями. Весной 1584 г. Леонард Абель предпринял паломничество в Иерусалим и, проезжая через долину Бекаа, вошел в контакт с Иоакимом Дау. Они встретились в конце марта 1584 г. в деревне Айта под аз-Забдани, где вконец обнищавший Иоаким укрывался от вымогательств османских пашей. Патриарх, не смевший появиться ни в Дамаске, ни в Триполи, был в таком положении, что не мог позволить себе конфликт еще и с представителями католической церкви, достаточно влиятельной в Леванте. В то же время, вне всякого сомнения, он не был сторонником унии. Поэтому на переговорах с Абелем патриарху пришлось отчаянно лавировать. Папский посланник представил Иоакиму грамоту

21 Monumenta. T. I. P. 312, 376–377.

22 Ibid. P. 332.

23 *Karalevskij C.* Antioche. Col. 638–9; *Heyberger B.* P. 232.

24 Рисаля... С. 357–361.

апостольского престола, призывавшую к возобновлению унии, заключенной на Флорентийском соборе, и принятию григорианского календаря. Патриарх ответил, что ничего не слышал о Флорентийском соборе. Эта фраза приводится в научной литературе как пример вопиющего невежества османских христиан в теологических вопросах[25]. Как кажется, это отнюдь не очевидно. Иоаким, вполне возможно, желал уклониться от прямого ответа и выиграть время. Абель передал ему для ознакомления экземпляр актов Флорентийского собора. Антиохийский патриарх заявил, что, перед тем как принимать столь важное решение о вероисповедном и церковном единении, ему необходимо проконсультироваться с предстоятелями других поместных церквей и с верхушкой христианской общины Сирии. Поэтому он назначил Леонарду Абелю следующую встречу в Триполи для окончательного оформления договоренностей. Не исключено, что уже тогда Иоаким твердо знал, что в Триполи в оговоренный срок он не появится. Вскоре он отплыл в Константинополь, рассчитывая получить от вселенского патриарха денежную помощь для избавления от своих долгов[26].

В Иерусалиме Абель попытался склонить к унии патриарха Софрония. Тот вел себя так же уклончиво, как Иоаким, ссылался на необходимость обсудить этот вопрос с авторитетным в православном мире александрийским патриархом Сильвестром, а потом уехал на Синай. Не дождавшись ответа, Абель вернулся в Халеб, узнав по дороге, что его встреча с Иоакимом тоже не состоится[27].

После провала переговоров с обоими действующими патриархами, антиохийским и иерусалимским, Абель в 1585 г. обратился к Михаилу аль-Хамави, который, проиграв борьбу за патриаршество, проживал в Халебе как частное лицо. Ему уже нечего было терять, и кроме того, Михаил был жестоко обижен на остальных православных патриархов, «предавших» его в борьбе с Иоакимом. Недаром Михаил на встрече с Абелем долго жаловался на несчастья, которые претерпел от Иоакима и его сторонников, и потом писал о том же в Рим. Экс-патриарх заявил папскому легату о готовности принять католические догматы и признать главенство папы. Михаил составил и заверил своей печатью соответствующие грамоты, однако неизвестно о какой-либо реакции на них со стороны Ватикана[28]. Видимо, в папской курии хорошо представляли, что Михаил не обладает никакой реальной властью и вести с ним переговоры бессмысленно. Любопытно, что в католической историографии Михаил считается единственно законным антиохийским патриархом того времени, а Иоаким Дау фигурирует как антипатриарх-узурпатор.

25 *Haddad R.* Syrian Christians. P. 24.
26 *Karalevskij C.* Antioche. Col. 639; Рисаля... С. 359–360; Monumenta. T. II. P. 112–113.
27 Monumenta. T. II. P. 113.
28 Monumenta. T. II. P. 113; *Karalevskij C.* Antioche. Col. 639; *Heyberger B.* P. 233.

Говоря об отрицательном отношении Иоакима Дау к католической унии, можно даже не приводить в пример его деятельность на Украине в 1585–1586 гг., когда антиохийский патриарх поддерживал мирян Львовского братства, будущего очага сопротивления унии, в их конфликте с пролатински настроенной церковной иерархией[29]. В самой Сирии имя Иоакима прочно ассоциировалось с антикатолической группировкой антиохийского клира. От того времени сохранился арабский полемический трактат в форме ответа на папское послание, адресованное патриарху Иоакиму. «Ответ» этот был написан митрополитом Анастасием аль-Марманити ибн Муджалла, ближайшим сподвижником, или, как он называл себя, «учеником» «господина патриарха кир Ювакима аль-Антаки»[30].

Трактат Анастасия, несмотря на свой полемический характер, был написан с изысканной восточной вежливостью. Автор много говорил о той радости, которую вызвало у антиохийских христиан стремление папы к преодолению разногласий, «что посеял между… [ними] диавол». После такого многообещающего начала Анастасий начал разбирать тезисы папского послания и громить их. Особым нападкам подверглась григорианская реформа календаря, которую папские легаты предлагали принять православным. Анастасий весьма скептически отзывался об изысканиях европейских астрономов и математиков, напоминая, что дата Пасхи и иных праздников установлена апостолами по внушению Св. Духа, и всякое изменение базовых установок христианской традиции подлежит отлучению и проклятию. Автор ссылается на соборное мнение всего православного мира: «Также и община наша и епископы наши и цари наши и весь наш народ, разделенный на четыре стороны света – греки, русские, грузины, валахи, сербы, молдаване, *ат-турк* (тюркоязычные христиане Анатолии? – *К.П.*), арабы и другие... от времен св. апостолов и божественных отцов семи Вселенских соборов и до наших дней признают одну веру и одно исповедание и одну церковь и одно крещение... и все наши народы согласны в четырех краях вселенной единым словом и единым делом ... И мы не принимали исповедание и св. предание, которое в руках наших... от людей неизвестных, как другие иноземные общины». «Но мы молимся, – продолжал он, – со св. апостолами и 318 отцами (Никейского собора. – *К.П.*), их знамения сияют и чудеса от них явственны. И как можно нам изменить предание подобных святых отцов и последовать за людьми незнаемыми, не имеющими иного ремесла, кроме наблюдения звезд и изучения небесного свода?»[31]

29 См., в частности: *Крачковский И.Ю.* Грамота Иоакима IV. С. 445–454; *Карташев А.В.* Очерки. Т.1. С. 603–604.

30 *Анастасий ибн Муджалла.* Л. 85; *Graf G.* T. III. P. 89. *Nasrallah J.* HMLEM. T. IV (1). P. 181–183.

31 *Анастасий ибн Муджалла.* Л. 88 об. – 90.

Не ставя в настоящей работе задачу подробного изложения и комментирования содержания трактата Анастасия ибн Муджаллы[32], укажем лишь на то, что даже среди арабских иерархов XVI в., считающихся «невежественными» и «теологически безграмотными», находилось достаточно людей с четкими представлениями о своей православной идентичности и способных эту идентичность аргументировано отстаивать.

XVII век: объятия сжимаются

После 1580-х гг. в римско-антиохийских связях наступила пауза в три с половиной десятилетия. Следующая попытка заключения унии была предпринята, возможно, при патриархе Афанасии II (1611–1619 гг.), который, по данным ряда авторов первой половины XVII в., в частности, миссионера-иезуита Иакова Галтери, открыто симпатизировал католикам и даже созвал в Дамаске в 1617 или 1618 г. собор архиереев, признавший Флорентийскую унию и отправивший в Рим посольство с просьбой о вступлении в общение[33]. О результатах этого демарша ничего не известно; странно, что о нем умалчивают ватиканские архивы. В то же время сохранились сведения о происшедшем в 1614 г. конфликте Афанасия с маронитским патриархом, который стремился внедрить григорианский календарь в дамасской общине маронитов, против чего возражал Афанасий[34]. Для приверженца унии такая позиция представляется нелогичной.

Филокатолические настроения автоматически приписывались и брату Афанасия Кириллу, который, по утверждению Юханны аль-‘Уджайми, «был католиком, подобно брату своему Афанасию, и всегда выступал против схизмы»[35]. Памятуя о беспощадной девятилетней борьбе за патриарший престол Кирилла и Игнатия Атийи, католические авторы отводили Игнатию роль антигероя: «Игнатий был богат, но не обладал похвальными качествами, и поддерживали его эмиры рода Маанов, и преследовал он Кирилла, и причинил ему великие издержки»[36].

Реальная картина выглядит намного сложнее. Трудно представить, чтобы Кирилл Даббас афишировал свои прокатолические симпатии (если такие были), коль скоро он пользовался неизменной поддержкой Кирилла Лукариса,

32 Это произведение и исторические обстоятельства, сопутствовашие его появлению, подробно рассмотрены в статье: *Панченко К.А.* Антиохийская православная церковь и Рим в эпоху Контрреформации. Полемический ответ папе римскому Анастасия ибн Муджаллы (В печати).

33 *Шейхо Л.* Кирилл VIII. С. 628; *Levenq G.* Athanase II. Col. 1369.

34 *Nasrallah J.* Chronologie. 1500–1634. P. 55.

35 Цит. по: *Шейхо Л.* Кирилл VIII. С. 629.

36 Там же.

самого страстного и убежденного противника Рима. С «католичеством» Дабдаса не вяжется и его затяжной конфликт с Мелетием Кармой, которого католическая историография числит в ряду сторонников унии. Наконец, антипод Кирилла – Игнатий, пребывая в Бейруте, тоже оказался в поле зрения местных миссионеров-капуцинов, которые установили с ним контакт.

Игнатий тяжело переживал свою причастность к убийству Кирилла Дабдаса и в 1631 г. обратился в Рим с просьбой об отпущении грехов, а также о присылке милостыни бедствующей Антиохийской церкви. Просьбу патриарха рассмотрели в Конгрегации Пропаганды и в качестве предварительного условия рекомендовали ему принять унию с Римом[37].

То есть противостояние Кирилла–Игнатия нельзя объяснять католической экспансией на Ближнем Востоке и сопряженными с этим противоречиями. Миссионеры широко забрасывали невод и ставили сразу на все вовлеченные в конфликт стороны. С другой стороны, некоторые иерархи Православного Востока тоже ставили на всех возможных покровителей, одновременно испрашивая денежную помощь и в Риме и у московского царя, как то сделал тот же Игнатий в 1633 г. И, как уже отмечалось, в свои слова о братском единении с Римским престолом арабы вкладывали совсем не тот смысл, какой видели в этих заявлениях католики.

Халебский митрополит и впоследствии антиохийский патриарх Мелетий/Евфимий II Карма (1572–1635) представлял собой одну из крупнейших фигур арабского литературного возрождения. Вся его переводческая и церковная деятельность была направлена на дальнейшее приобщение арабов к византийской культурной традиции. Однако, будучи человеком широких взглядов и понимая всю мощь технического и интеллектуального потенциала Западной цивилизации, Мелетий легко шел на контакт с миссионерами и старался извлечь из этого максимальную пользу для своих культуртрегерских проектов[38]. Так, он приветствовал создание миссионерской школы в Халебе в 1627 г., а став патриархом, предлагал открыть такую же школу в Дамаске.

37 *Karalevskij C.* Antioche. Col. 641; *Heyberger B.* Op. cit. P. 392; *Nasrallah J.* Chronologie. 1500–1634. P. 61.

38 Впрочем, в отличие от многих «западников», Карма не испытывал симпатий к европейской бытовой материальной культуре. Вспомним, как он запрещал халебским христианкам «рядиться в иностранные непристойные одежды и подкрашивать лица, так как все это губит души» (*Михаил Брейк.* С. 438–439). Под непристойными одеждами митрополит наверняка подразумевал «франкские» декольте, которые шокировали консервативных восточнохристианских клириков. Арсений Суханов, видевший подобные костюмы на Хиосе, писал с плохо скрытым негодованием: «Жены греческие… ходят по франкски. Рубашки не застегают, груди все голы, вся шея и груди до сисек все наго, а держат чисто гораздо якобы для прелести» (*Арсений Суханов.* С. 24). Характерно совпадение культурно-эстетических предпочтений у халебского, казалось бы, квазикатолика и у любимого автора старообрядцев.

С 1617 г. Карма вел переговоры с Ватиканом об издании в Италии арабской богослужебной литературы и периодически делал заявления о желательности церковного единения и принятия арабами унии, например, через своего посланника Пахомия, прибывшего в Рим в 1635 г.[39] Не исключено, что цена этим заявлениям была меньше, чем думали в Риме. Впрочем, и в Риме Карме не до конца доверяли, недаром его семнадцатилетние переговоры об издании арабских книг окончились ничем: Ватикан не желал лишаться монополии на арабское книгопечатание[40].

Католические историки XIX–XX вв., не вдаваясь в эти тонкости взаимоотношений, называли Карму, со слов миссионеров XVII в., «добрым католиком», а его скоропостижную кончину объясняли тем, что патриарх был отравлен «греческими монахами», не согласными с его филокатолической ориентацией. Отсутствие же подтверждений этому в арабских источниках, в частности в летописи ученика Кармы – патриарха Макария, списывали на соображения политкорректности, которым следовал Макарий, составляя официальную историю патриархата[41]. Вообще, XVII – начало XVIII вв. в истории Антиохийской церкви отмечены беспрецедентной концентрацией действительных или мнимых отравлений: из двенадцати патриархов и антипатриархов, живших в этот период, пятерых, по разным свидетельствам, опоили ядом, а в целом умереть своей смертью довелось только четверым.

В любом случае, очевидно, что все усилия Кармы были направлены на интеграцию православных арабов именно в «византийское» культурное пространство, а от католического мира он хотел получить лишь техническое содействие этому процессу.

Примерно то же можно сказать об отношениях с католическим миром патриарха Макария аз-За‘има (1647–1672 гг.). Как писал автор Бейрутской летописи, Макарий «по чистоте своих сердечных помыслов» позволил миссионерам поселиться на патриаршем подворье и не препятствовал их общению с паствой[42]. Летописец пытался оправдать контакты патриарха с миссионерами, ссылаясь на его простодушие. Бейрутская летопись составлялась в конце XVIII в., прошедшего под знаком ожесточенной борьбы православия и унии. Поэтому с точки зрения хрониста общение с католиками уважаемого архипастыря надо было оправдывать. Во времена же Макария подобные контакты выглядели естественно.

Миссионеры отзывались о патриархе снисходительно, говорили, что он – добрый пастырь, ничего, однако, не смыслящий в теологии[43]. По утверждению

39 *Karalevskij C.* Antioche. Col. 641; *Heyberger B.* P. 392–393; *Masters B.* P. 81; *Walbiner C.-M.* Die Bemuhungen des Meletius Karma um den Druck arabischer Bucher in Rom. P. 165–174.

40 *Walbiner C.* Christians of Bilad as-Sham: Pioneers of Printing. P. 11.

41 *Nasrallah J.* HMLEM. T. 4 (1). P. 73–74.

42 БЦЛ. С. 32.

43 *Haddad R.* Syrian Christians. P. 23.

католических авторов, в 1662–1664 гг. Макарий вел какую-то секретную переписку с Конгрегацией Пропаганды и даже якобы направлял в Рим двух епископов с целью вступить в церковное общение с Ватиканом. Однако перепроверить эти данные никто не смог: часть архивов Конгрегации была утрачена в эпоху наполеоновских войн, другие документы оказались в беспорядочной состоянии и таким образом никаких подробностей этого демарша (если он вообще был) до сих пор не известно. В 1670–1671 гг. миссионеры-кармелиты и капуцины сообщали в Рим о том, что патриарх Макарий – «криптокатолик», опасающийся открыто заявить о своих истинных вероисповедных симпатиях в силу тесных связей с русским царем[44].

Несомненно, в неофициальном общении с миссионерами Макарий говорил им именно то, что они желали от него услышать. Истинные же воззрения патриарха можно обнаружить в книге его сына Павла Алеппского, *alter ego* Макария. Заметим, кстати, что Павел Алеппский, как и впоследствии его сыновья, не обучался у западных миссионеров, хотя в то время в Халебе миссионерская школа уже существовала. Сочинение Павла «Странствие Макария» проникнуто резкими антилатинскими настроениями. Наиболее известен в этой связи его пассаж о насильственном насаждении католичества на Украине священниками-иезуитами, которых Павел риторически сближает с «йезидами», курдской сектой «дьяволопоклонников»[45].

Несомненно, Макарий оставался в лоне православной традиции. При этом, подобно многим восточным иерархам, он был не прочь получить милостыню от всех возможных ктиторов, одновременно обращаясь с хвалебными и просительными грамотами и к Алексею Михайловичу и к Людовику XIV. Так, например, известна грамота патриарха к французскому королю от 15 февраля 1663 г. Почти половину текста занимают напыщенные хвалы и благопожелания адресату. Наверное, Алексей Михайлович был бы неприятно удивлен, если бы узнал, что не только его Макарий именует «величайшим из царей христианских» и не только ему пишет: «…уповаем на помощь от Господа и от Вас»[46]. Однако само письмо не содержит никаких выражений, которые можно было бы истолковать как готовность патриарха к смене вероисповедной ориентации. Макарий жалуется на убожество антиохийских христиан и просит денежную помощь, а взамен обещает лишь милость Господа и то, что король воссядет с сонмом праведников в Царствии Небесном[47].

44 *Caralevskiy C.* Col. 643; *Heyberger B.* P. 393–396; *Masters B.* P. 88.

45 *Павел Алеппский.* Т. 2. С. 8. Стоит отметить, что когда «Путешествие Макария» вошло в европейский научный оборот, пафоса насчет «крипто-католицизма» антиохийского патриарха у католических авторов стало заметно меньше (См. *Heyberger B.* P. 394).

46 *Раббат А.* Асар аш-шаркийя. С. 501.

47 Там же. С. 502.

На бытовом уровне у Макария не было никакой неприязни к иноверцам: недаром при обсуждении с русским духовенством в 1656 г. взаимоотношений с еретическими исповеданиями, и позже, в переписке с царем и Никоном, Макарий настаивал на признании истинности католического таинства крещения[48]. В данном случае антиохийский патриарх следовал канонической традиции, общей для всех православных церквей Восточного Средиземноморья. Поэтому, хотя позиция Макария в отношении латинян была мягче, чем у людей Московского царства, в приверженности его православию не приходится сомневаться[49].

Точка возврата пройдена

Полвека, прошедшие после смерти Макария, стали ключевой эпохой в становлении мелькитской унии. В последней четверти XVII в. произошло организационное оформление Левантийских компаний, что укрепило позиции европейского купечества в Сирии. По ряду договоров консулы получили широкие полномочия в предоставлении османским подданным своей протекции. Наконец, на церковно-политической арене образовалась «критическая масса» выпускников миссионерских школ. Самым же, пожалуй, главным фактором, предопределившим успех унионального движения, стали глобальные сдвиги в международной расстановке сил. Внешнеполитическое положение Османской империи резко ухудшилось, она терпела тяжелые поражения в войне 1683–1699 гг. с коалицией европейских государств. Престиж католических держав на Ближнем Востоке значительно вырос. Ослабел контроль Высокой Порты над арабскими провинциями. Все это способствовало распространению в христианской среде униональных настроений, ориентации на новые политические и культурные центры силы.

Первым из выпускников миссионерских школ, достигшим вершин церковной иерархии, был Неофит ас-Сакизи, племянник патриарха Евфимия III, сам

48 РГАДА. Ф. 52/1. 1657 г. № 24. Л. 6–10; *Николаевский П.Ф.* С. 772–774; *Опарина Т.А.*
49 Схожего мнения придерживается Х. Килпатрик: «Письма, которые он (Макарий. – *К.П.*) писал в Ватикан и к французскому королю, нелегко интерпретировать, учитывая литературные условности эпохи, включая использование подчас гиперболических комплиментов. Их, как и его отношение к папству, следует рассматривать в контексте его (Макария. – *К.П.*) материальных затруднений и его непосредственного общения с католическими миссионерами в Алеппо. Его впечатлял интеллектуальный уровень этих людей, и он желал получить от Рима книги, а от Франции… – финансовую поддержку… С другой стороны, Рим разочаровал его, как и его учителя Мелетия Карму, тем, что не пошел на печатание православных богослужебных книг… В любом случае, культурные корни Макария были, с одной стороны, в Антиохии, с другой стороны – в византийском и поствизантийском мире» (*Kilpatrick H.* P. 268).

претендовавший на патриарший престол в 1672–1681 гг.[50] Впрочем, неизвестно о каких-либо его контактах с Римом в этот период.

Куда более ценным приобретением для миссионеров был Евфимий ас-Сайфи (1643–1723), уроженец Дамаска, ставший в 1682 г. тиро-сидонским митрополитом. Он тоже получил образование в миссионерской школе и слыл среди современников «сосудом учености»[51]. Евфимий, как и многие его прихожане, был вовлечен в торговые операции с ливанским шелком, и это способствовало сближению митрополита с французскими купцами, дипломатами и миссионерами. В декабре 1683 г. он тайно принял католичество и в течение четырех десятилетий выступал главным проводником римского влияния на Арабском Востоке. Евфимий получал регулярные субсидии из Рима, вел активную миссионерскую деятельность, пропагандируя католичество среди паломников, проезжавших через Сайду, христиан горного Ливана, Хаурана и Палестины. С этой целью он учредил в 1685 г. арабскую монашескую конгрегацию *аль-Мухаллисийя* (в европейской литературе – Salvatoriens). В 1701 г. Евфимий был назначен администратором всех мелькитов-униатов Леванта. На почве совместных коммерческих интересов митрополит тесно сотрудничал с ливанскими эмирами и сайдским пашой Усманом Абу-Тауком, пытаясь с его помощью включить в свою епархию Акру, новый растущий центр христианской торговой активности[52]. Покровительство ливанского эмира и сайдского паши позволяло Евфимию чувствовать себя в безопасности от возможных преследований православного патриарха Кирилла и анафем, периодически налагаемых на ас-Сайфи Константинопольским синодом[53].

Патриарху Кириллу, впрочем, по большей части было не до сидонского митрополита. В 1686–1694 гг. Антиохийская церковь была расколота междоусобной борьбой за патриарший престол между Кириллом и Афанасием Даббасом. В этой борьбе Афанасий, выпускник дамасской католической школы, пытался опереться на поддержку западных миссионеров. Долгие годы Афанасий вел двойную игру, выдавая себя перед Римом за сторонника католичества. В апреле 1687 г. он тайно направил папе и французскому консулу в Халебе послания, в которых заявлял о признании католического вероучения. В 1694 г. патриархи-соперники примирились, Афанасий Даббас отказался от претензий на патриарший престол в обмен на Халебскую епархию. Осознавая растущие прокатолические симпатии халебских христиан, Афанасий старался не конфликтовать с западными миссионерами, обосновавшимися в городе.

50 *Masters B.* P. 83–84.
51 *Haddad R.* Syrian Christians. P. 17.
52 *Philipp Th.* P. 13.
53 *Karalevskij C.* Antioche. Col. 645. *Соколов. С.* Церковные события. С. 340–342.

В православной среде существовали подозрения в отношении Афанасия: бейрутский епископ Сильвестр Даххан еще в 1686 г. заявлял: «Наш патриарх – франк»[54]; того же мнения придерживался в своей хронике и Михаил Брейк. Авторы же Бейрутской летописи и других источников считали, что Афанасий, видя влияние миссионеров на свою паству, просто был вынужден лавировать, смотреть сквозь пальцы на обрядовые уклонения, особенно в соблюдении постов[55], надеясь терпимостью удержать халебцев в лоне православной церкви. Так или иначе, католические миссионеры открыто действовали в Халебе, при невмешательстве Афанасия, и уже к концу XVII в. прочно утвердили там свое влияние[56].

В среде халебских филокатоликов начала XVIII в. выделялся молодой диакон Абдаллах Захер (1680–1748), активно сотрудничавший с иезуитской миссией. Он редактировал арабские переводы латинской теологической литературы, а также писал собственные полемические трактаты в опровержение православных авторов. При этом Абдаллах занимал видное положение в окружении Афанасия Даббаса и, по некоторым данным, состоял при нем секретарем и работал в халебской типографии, устроенной патриархом[57].

На рубеже XVII–XVIII вв. еще несколько епископов Антиохийского патриархата (архиереи Бейрута, Баальбека, Триполи, Сайданаи) тайно перешли в католичество. Группа монахов прокатолической ориентации, покинувших Баламандский монастырь, основала униатскую обитель Мар Юханна (св. Иоанна Крестителя) в деревне Шувейр в горах над Бейрутом. В 1708 г. Евфимий ас-Сайфи построил под Сайдой монастырь Дейр аль-Мухаллис (Спасителя), ставший центром униатской пропаганды и убежищем проповедников в дни гонений[58].

В своем неофитском рвении Евфимий ас-Сайфи пытался реформировать по латинским образцам мелькитскую литургию, вводил новшества в церковные обряды. Даже католические миссионеры считали это излишним, не говоря о восточных христианах (см. подробности в гл. X). Евфимий распространял католическую пропагандистскую литературу на арабском языке. Ему самому принадлежит полемическое сочинение о главенстве папы *ад-Далялят аль-лями‘ат* («Блестящее доказательство»), написанное в начале XVIII в. и изданное в Риме в 1710 г.[59]

54 *Макарий*. Архиереи. С. 68.

55 Латинские миссионеры разрешали своим сторонникам есть в пост рыбу. Это было немаловажно в приморских городах, особенно для бедноты.

56 Сказание о Сирийской унии. С. 500–503; *Михаил Брейк*. С. 444–446; БЦЛ. С. 34–35; *Порфирий Успенский*. Восток Христианский. Сирия. 1875. Июль. С. 14.

57 *Bacel P*. P. 222–225; *Nasrallah J*. Eutheme Saifi. Col. 68–69; *Walbiner C*. Pioneers of Book-Printing. P. 11.

58 *Karalevskij C*. Antioche. Col. 645.

59 *Михаил Брейк*. С. 446–448; БЦЛ. С. 36; *Соколов И*. Церковные события в Сирии. С. 340–342; *Haddad R*. On Melkite Passage to the Unia. P. 68; *Karalevskij C*. Antioche. Col. 647.

Среди сторонников унии, наряду с выпускниками миссионерских школ Халеба и Дамаска, росло число тех, кто получил образование в Италии. Виднейшей фигурой из их числа был племянник Евфимия ас-Сайфи Серафим Танос. В православных источниках Серафим удостоился еще больших проклятий, чем Евфимий: его называли «прехитрой лисицей», «ехидной, изрыгающая смертоносный яд», «диаволом во плоти человека, первородным сыном Сатаны и чудовищным зверем, сеятелем лукавых семян злочестия»[60]. Рукоположенный в священника в 1711 г., он вел пропаганду унии в Акке и имел виды на местный архиерейский престол[61]. По смерти тамошнего епископа около 1713 г. Евфимий ас-Сайфи попытался добиться передачи Акки под свою юрисдикцию, чтобы изъять город из «антикатолической атмосферы» Иерусалимского патриархата. С первого раза у него это не получилось: иерусалимский патриарх Хрисанф поставил в Акку своего епископа, ранее упоминавшегося араба Фотия (Абд ан-Нура). После кончины Фотия в 1721 г. Евфимий возобновил притязания на этот город. За тысячу пиастров вали Сайды Усман-паша организовал переход Акки под управление своего протеже. Однако Хрисанфу в 1722 г. удалось перекупить пашу (похоже, при посредстве английской дипломатии, не сочувствовавшей успехам католиков). Акка снова была передана в состав Иерусалимского патриархата, а местная католическая община подверглась гонениям и частью переселилась в Сайду[62].

Деятельность Евфимия ас-Сайфи вызывала растущее раздражение в православных кругах, особенно греческих. Есть упоминания о том, что уже в начале XVIII в. антиохийский патриарх наложил на Евфимия отлучение. В конце 1714 г. иерусалимский патриарх Хрисанф обнародовал окружное послание с осуждением трактата «ад-Далялят аль-ями‘ат». Константинопольский патриарх Иеремия III в октябре 1718 г. предал Евфимия анафеме и присудил его к низложению и ссылке. Под патриаршей грамотой подписались остальные восточные патриархи, включая Кирилла V и Афанасия Даббаса. Евфимий, впрочем, находился под защитой Усмана-паши Абу Таука и французской дипломатии и мог игнорировать любые решения Фанара.

Патриарх Кирилл был бессилен остановить католический натиск в Сирии. За спиной митрополитов-филокатоликов стояли местные паши, европейские консулы, влиятельные прихожане и ливанские эмиры. Антиохийский персосвятитель не ощущал поддержки Высокой Порты, и такая ситуация была для него непривычной и мучительной. Как писал Р. Хаддад, Кирилл не мог не понимать, что ослабление османской властной системы, частью которой был он сам, вызвано европейской

60 Цит. по: *Соколов И.* Антиохийский патриарх Сильвестр. С. 19, 20.
61 *Karalevskij C.* Antioche. Col. 646.
62 *Nasrallah J.* Eutheme Saifi. Col. 68.

экспансией в Восточном Средиземноморье. Загнанный в угол, патриарх пытался бороться с врагами их же оружием – путем сближения с Римом.

Посредниками в контактах Кирилла с Ватиканом выступили францисканский викарий Дамаска Бьяджо да Саламанка и племянник Евфимия Сайфи Серафим Танос. Первое письмо Кирилла папе Клименту XI, составленное 20 авг. (н. ст.) 1716 г., носило довольно обтекаемый характер. Кирилл называл папу «старшим братом», заявлял о своей приверженности учению семи Вселенских соборов и указывал среди условий сближения Антиохии с Римом защиту французскими консулами сирийских христиан и прекращение действий европейских корсаров у берегов Леванта. Французский консул в Сайде Пуляр, ознакомившись с содержанием письма, нашел его формулировки неприемлемыми и рекомендовал патриарху составить новое, предложив соответствующий образец. Второе послание Кирилла, датированное 8 сентября, разительно отличалось от предыдущего – патриарх писал о признании главенства папы, принимал установления Флорентийского собора и все католические догматы.

Переписка Кирилла с Римом держалась в строгом секрете во избежание непонимания среди православных и репрессий османских властей. Различные центры силы на Латинском Востоке оспаривали друг у друга прерогативу определять политику Рима в отношении Антиохийской церкви. Францисканские миссионеры итальянского и испанского происхождения, покровительствовавшие Афанасию Даббасу, стремились отодвинуть в сторону Евфимия Сайфи и Серафима Таноса, чьи интересы много раз вступали в противоречие с планами францисканцев. Однако перевесило влияние Евфимия, поддержанного французской дипломатией, и дальнейшие контакты с Кириллом осуществляли униатские монахи из ордена аль-Мухаллисийя. Евфимий рассчитывал унаследовать патриарший престол после Кирилла и настаивал, чтобы Рим аннулировал признание Афанасия Даббаса антиохийским патриархом. В октябре 1717 г. Серафим Танос доставил на подпись Кириллу новый текст католического исповедания веры, долженствующий окончательно утвердить воссоединение патриарха с Римским престолом.

Однако вскоре после этого отношения Кирилла с Римом стали все более охладевать. Кирилл, по общему мнению современников, не интересовался богословскими особенностями западного и восточного христианства, а искал сближения с Римом из чисто прагматических соображений укрепления своей власти. Не обретя ожидаемых выгод, он стал упрекать своих католических корреспондентов в навязывании сирийским христианам латинских канонов и ритуалов и неспособности обуздать мальтийских пиратов. Униатские эмиссары Серафим Танос и Гавриил Финан, общавшиеся с патриархом в Дамаске весной 1719 г., докладывали в Рим о двуличии Кирилла, который со «схизматиками» говорит как «схизматик» и уклоняется от продолжения контактов с Ватиканом.

В апреле 1719 г. Кирилл получил известие о низложении Евфимия Сайфи соборным решением константинопольского, иерусалимского и александрийского патриархов. Во избежание конфликта с французской дипломатией, патриархи не упоминали среди причин низложения католическую ориентацию Евфимия, а инкриминировали ему различные канонические проступки. После некоторого колебания, Кирилл обнародовал этот документ об отлучении Евфимия. У него накопилось множество собственных претензий к неподконтрольному его власти митрополиту, начиная с неуплаты им податей и заканчивая венчаниями неканонических браков. Один из францисканских миссионеров в Дамаске Томазо Диас Кампайя выступил посредником в примирении иерархов. Он убедил Евфимия приехать в Дамаск и принести покаяние Кириллу в обмен на снятие с него обвинений. Формальное примирение Кирилла и Евфимия произошло в конце ноября 1719 г., однако скрытая враждебность сохранялась. Многие верили, что именно по наущению Евфимия патриарх был обвинен дамасскими властями в тайном венчании христианина и мусульманки и вынужден был заплатить 3 тыс. киршей за свое оправдание[63].

Несмотря на контакты Кирилла с Римом, православные хронисты в целом отзывались о патриархе с некоторой симпатией. В частности, Михаил Брейк писал, что Кирилл управлял своей общиной «весьма хорошо», украсил церковь и патриаршее подворье, имел огромное влияние на христиан и мусульман. Тем не менее он не препятствовал закреплению католических миссионеров в Дамаске, которые именно во втором десятилетии XVIII в., в период сближения патриарха с Римом, достигли значительных успехов в борьбе за души дамасских христиан. Два поколения спустя Михаил Брейк проиллюстрировал безволие и «непротивление» Кирилла пословицей: «Они ели незрелый виноград, а оскомина досталась нам»[64].

В январе 1720 г. Кирилл скончался – от гангрены (видимо, вызванной диабетом), как о том сообщали в Рим францисканские миссионеры и Евфимий, или же от яда, поднесенного падре Томазо Кампайей, по версии Брейка[65].

Евфимий ас-Сайфи рассчитывал овладеть патриаршим престолом, однако столкнулся с аналогичными притязаниями Афанасия Даббаса. Положение Евфимия осложнялось тем, что он не пользовался абсолютной поддержкой в католическом мире. Митрополит мог опереться на иезуитов и французскую дипломатию, в то время как за Афанасием стояли влиятельные на Ближнем Востоке монахи-францисканцы, главным образом испанского и итальянского происхождения. Кроме того, Афанасий Даббас имел широкие связи в православных

63 *Haddad R*. On Melkite Passage to the Unia. P. 76–81; *Михаил Брейк*. С. 446.
64 *Михаил Брейк*. Аль-Хакаик аль-вафийя. С. 160; *Михаил Брейк*. С. 446–447; БЦЛ. С. 36.
65 *Haddad R*. On Melkite Passage to the Unia. P. 84; *Михаил Брейк*. С. 447.

кругах Балкан и пользовался определенной поддержкой Фанара. Все это предопределило победу Афанасия, ставшего новым патриархом; отношения же его с Евфимием были безнадежно испорчены[66].

Патриарх Афанасий представляется личностью куда более сложной и противоречивой, чем Кирилл. Умный и образованный, но беспринципный и безвольный, он метался между своей пролатински настроенной паствой (Афанасий продолжал жить в Халебе, в то же время рукоположив номинального халебского митрополита Герасима) и давлением Фанара, требовавшего бороться с католическим влиянием. Константинопольский синод побуждал Афанасия к реальным шагам по борьбе с унией, и он в 1721 г. перевел на арабский язык греческую полемическую книгу «Камень соблазна», а также написал сам несколько сочинений во утверждение православных догматов (см. подробности в гл. X). Подобная антикатолическая литература и ранее синодальным решением отправлялась в Сирию, наряду с предписаниями не читать и сжигать арабские книги пролатинского содержания, изданные Евфимием ас-Сайфи[67].

Хотя после возведения на патриарший престол Афанасий избегал контактов с Ватиканом, в Фанаре патриарху не доверяли, и в 1722 г. его вызвали в столичный Синод, где Афанасию пришлось публично изложить православное исповедание веры. Тогда же Афанасий поставил свою подпись под совместным окружным посланием восточных патриархов с осуждением католического вероучения. В прямой связи со всеми этими декларациями Высокая Порта в 1723 г. направила указания пашам Дамаска и Халеба об аресте ряда лиц, причастных к униональному движению. Еще раньше – в ноябре 1722 г. – бежал из Халеба в горный Ливан Абдаллах Захер, опасавшийся преследований за свою полемическую активность[68]. Патриархи обратились в Высокую Порту с просьбой о ссылке в Адану Евфимия ас-Сайфи. После перевода Усман-паши из Сайды в Дамаск, позиции Евфимия пошатнулись. Он был арестован и три месяца провел в заключении в цитадели Сайды. Освободившись, митрополит перебрался в Дамаск под защиту Усман-паши[69].

Восьмидесятилетний Евфимий ас-Сайфи умер в ноябре 1723 г.[70] Автор православной Бейрутской летописи утверждает, что на опустевшую кафедру претендовал Серафим Танос, ставший новым лидером филокатолической группировки в патриархате. Афанасий, вернувшийся к тому времени в Халеб, от-

66 *Nasrallah J.* Eutheme Saifi. Col. 69–70.

67 *Михаил Брейк*. С. 448–449; БЦЛ. С. 40–41; *Соколов И.И.* Церковные события в Сирии. С. 342; *Levenq G.* Athanase III. Col. 1371–1373.

68 Masters. B. P. 89; *Bacel P.* P. 226; *Соколов И.И.* Церковные события в Сирии. С. 342. У И.И. Соколова упомянутое постановление трех патриархов ошибочно датировано 1700 г.

69 *Nasrallah J.* Eutheme Saifi. Col. 70.

70 Ibid.

казал Серафиму в его притязаниях. Тогда Серафим обратился за помощью к ливанскому эмиру Хайдару Шихабу. Богатыми дарами Танос сумел склонить на свою сторону эмира и его окружение, и без того симпатизировавших католикам. Слуги эмира привезли армяно-католического епископа и бейрутского епископа Неофита и силой, с нарушением всех канонов, заставили их возвести Серафима в епископский сан[71]. История эта, несомненно, вымышлена позднейшими православными полемистами, желавшими показать нелигитимность униатской иерархии. На самом деле Серафим до осени следующего года оставался простым священником, а тиро-сидонском епископом в 1723 г. был поставлен некий Игнатий аль-Байрути, человек, хотя и симпатизировавший католикам, но слабовольный[72] и не казавшийся Афанасию опасным.

Борьба православных и католиков за душу патриарха Афанасия продолжалась до последних его дней. На смертном одре патриарха посещали латинские миссионеры и предлагали ему отпущение грехов от имени римского престола. В католических кругах бытовала версия, согласно которой миссионерам удалось добиться от умирающего патриарха отречения от своих схизматических заблуждений[73]. Православные летописцы донесли до нас свою трактовку событий. Михаил Брейк утверждал, что Афанасий, по слухам, был, так же, как и Кирилл, отравлен латинянами[74], а Бейрутская летопись сообщает, что патриарх, желая четко обозначить свою вероисповедную ориентацию, перед смертью несколько раз демонстративно исповедовался у настоятеля монастыря св. Георгия священника Петра, известного своей ненавистью к католикам[75]. Униатский историк XVIII в. Юханна аль-‘Уджайми тоже признал, что Афанасий отказался произнести перед иезуитами католическое исповедание веры, и написал: «говорят, что он умер как схизматик»[76].

Афанасий скончался 25 июля 1724 г. Сошел со сцены последний из участников событий предыдущих пятидесяти лет, и в истории Антиохийской церкви начался новый этап, когда католики стали пожинать плоды своих вековых трудов.

Раскол

Дальнейшие события вполне укладываются в описанную ранее схему противоборства региональных центров силы. Дамаск, имевший давние связи с Евфимием ас-Сайфи, поддержал претензии на патриаршество его племянника Серафима Таноса.

71 БЦЛ. С. 37–38.

72 *Karalevskij C.* Antioche. Col. 647; *Walbiner C.-M.* The Split of the Greek Orthodox Patriarchate of Antioch. P. 28–29.

73 *Levenq G.* Athanase III. Col. 1372.

74 *Михаил Брейк*. Тарих аш-Шам. С. 19–20.

75 БЦЛ. С. 41.

76 Цит. по: *Walbiner C.* The Split of the Greek Orthodox Patriarchate of Antioch. P. 17.

Халеб, долгие годы ориентировавшийся на Афанасия Даббаса, готов был принять человека, предназначенного им в преемники. Это был диакон Афанасия кипрский грек Сильвестр, служивший ранее в Халебе, а в тот момент находившийся на Афоне.

Халебцы отписали в Константинополь о своем желании видеть Сильвестра на патриаршестве. Серафим действовал оперативней. На его стороне, помимо прокатолически настроенной части прихожан, стоял дамасский губернатор Усман-паша Абу Таук, покровительствовавший в свое время дяде Серафима Евфимию ас-Сайфи. Один из французских купцов Сайды предоставил Серафиму деньги для оплаты официального утверждения на патриаршестве[77]. Сохранились документы об избрании Серафима, принявшего на патриаршестве имя Кирилл. Среди подписей выборщиков стоят имена 29 священников, 11 старейшин (*аян ат-таифа*), 3 диаконов и 287 человек, именовавших себя аянами. Для малочисленной христианской общины Дамаска такое число аянов представляется завышенным; скорее всего, это просто главы семейств. Серафима / Кирилла Таноса поддержали также шесть епископов (тиро-сидонский, эмесский, титулярный халебский, сайданайский, баниасский и епископ новосозданной по этому случаю кафедры Фурзуль) и три настоятеля монастырей (Дейр аль-Мухаллис, Мар Юханна в Шувейре и Мар Сам‘ан под Бейрутом)[78].

19 или 20 сентября 1724 г. Кирилл Танос при содействии паши занял патриархию. В позднейшем православном летописании эти события обросли многими драматическими подробностями, которые должны были, опять же, подчеркнуть неканоничность действий Кирилла. По свидетельству Бейрутской хроники, два находившихся тогда в городе православных епископа, некоторые священники и миряне бойкотировали патриарха-филокатолика. Тогда Кирилл отправил своих людей и мусульманскую полицию паши для поимки этих епископов и священников. Их схватили и потащили по улицам, «совершая над ними всевозможные издевательства на глазах у мимо проходившего народа»[79]. В церкви, заполненной вооруженными солдатами, Кирилл заставил православное духовенство возгласить ему многолетие.

Любопытная черта отличает православную и католическую трактовки избрания Кирилла Таноса. Православные авторы утверждали, что с самого начала Кирилл изъявил покорность папе, и получил поставление от главы капуцинских миссионеров, как представителя римского престола[80]. Однако это похоже

77 БЦЛ. С. 42; *Михаил Брейк*. Тарих аш-Шам. С. 19; *Karalevskij C.* Antioche. Col. 647; *Heyberger B.* P.398. Впрочем, французская дипломатия осудила чрезмерное рвение миссионеров и французских подданных, чреватое смутой в Антиохийской церкви и ухудшением положения местных католиков (*Philipp Th.* P. 14).

78 Аль-‘Арифа би интихаб Кириллус Танас. С. 123–132.

79 БЦЛ. С. 45.

80 Там же. С. 43.

на очередной полемический перехлест[81]. Первоначально Кирилл не стремился противопоставлять себя православному миллету, ему хотелось быть законным антиохийским патриархом, признанным Фанаром и Высокой Портой. И лишь через пять лет, поняв, что легального статуса в империи у него не будет, патриарх обратился в Рим за поддержкой и признанием. На соборе униатского клира в монастыре аль-Мухаллис в 1730 г. миссионер-капуцин Доситэ де ля Сен-Трени заявил от имени папы о признании Кирилла антиохийским патриархом[82].

Однако осенью 1724 г. Кирилл пользовался поддержкой если не Порты, то дамасского паши и чувствовал себя достаточно прочно.

Со своей стороны, Константинопольский синод сразу после кончины Афанасия, опережая события, уже информировал Высокую Порту о катастрофическом положении православия в Сирии и получил султанское повеление избрать патриарха, который «чужд латинского зломыслия». В указе оговаривалось, чтобы кандидат в патриархи был не из Сирии (это, конечно, подсказка фанариотов), так как сирийцы вызывают сомнения относительно чистоты их православия[83].

Согласно завещанию Афанасия, новым патриархом стал упомянутый ранее кипрский грек Сильвестр (ок. 1696–1766). Его призвали в Константинополь и рукоположили 27 сентября 1724 г. С этого момента и начинается греческая «ксенократия» в Антиохийском патриархате, против которой так долго будут бороться арабские националисты во второй половине XIX столетия. Но то, что в конце XIX в. казалось абсолютным злом, в начале XVIII в. выглядело совсем иначе.

Сильвестр, по отзыву лично знавшего его Михаила Брейка, был «муж святейший и богобоязненный», что признавали даже мусульмане, «но не обладал он политическим тактом, а мнения его были переменчивы»[84]. Больше года Сильвестр выжидал в Константинополе, пока сложится благоприятная политическая обстановка и наконец, в октябре 1725 г., отправился в Сирию с султанским фирманом о признании его патриархом и об аресте Кирилла. Поле деятельности для Сильвестра было уже расчищено. К этому времени умер покровитель униатов Усман-паша. Не дожидаясь прибытия Сильвестра, Кирилл еще в январе 1725 г. разграбил патриаршее подворье в Дамаске и бежал в Дейр аль-Камар к ливанскому эмиру Хайдару[85]. Не с этих ли пор униатский монастырь Мар Юханна в Шувейре украсился собранием старинных русских икон, о которых писали путешественники XIX в.?[86] Наверное, именно там осели многие дары Алексея Михайловича патриарху Макарию.

81 *Walbiner C.* The Split of the Greek Orthodox Patriarchate of Antioch. P. 30.

82 Ibid.; *Karalevskij C.* Antioche. Col. 649.

83 *Соколов И.И.* Церковные события в Сирии. С. 14.

84 *Михаил Брейк*. С. 449.

85 *Михаил Брейк*. Тарих аш-Шам. С. 20–21; Сказание о Сирийской унии. С. 514; БЦЛ. С. 46; *Соколов И.И.* Антиохийский патриарх Сильвестр. С. 10.

86 *Ильминский Н.И.* С. 372.

Сильвестр прибыл в Халеб, оттуда направился в Дамаск, потом совершил объезд подвластных епархий и, наконец, обосновался в Халебе[87]. Историки давно отметили удивительный парадокс: самый прокатолический город Сирии охотно принял патриарха-грека, поставленного Фанаром. Тут сказалось все то же региональное соперничество двух сирийских мегаполисов: халебцы не желали подчиняться патриарху-выходцу из Дамаска, избранному дамаскинцами[88].

Таким образом, в Антиохийском патриархате начали оформляться две параллельные иерархии – православная и униатская. Наибольших успехов пропаганда унии добилась в Халебе, а также в прибрежных и горных районах Ливана к югу от Бейрута. Григорович-Барский в 1728 г. не нашел в Сайде и окрестностях православных прихожан, за исключением немногих приезжих. По его описанию, униаты не подчинялись местному православному епископу, у них была своя иерархия, они придерживались восточных обрядов с примесью некоторых латинских элементов, служба велась на арабском и греческом языках «идеже знают, а идеже не знают токмо арапским»[89]. В горах над Сайдой находился главный центр униатской церкви – резиденция Кирилла, монастырь Дейр аль-Мухаллис. Кирилл Танос собрал там верных монахов, около 20 человек на 1728 г. Там же, в ливанских горах, находились остальные униатские монастыри, основанные на рубеже XVII–XVIII вв. – Мар Юханна в Шувейре с 15 монахами, Св. Исайи, меньших размеров, и совместный с маронитами монастырь Св. Георгия в дне пути от Бейрута. Как раз там в августе 1728 г. Григорович-Барский встретил патриарха Кирилла и написал впоследствии: «Тот многое со мной имяше прение о догматах веры, Униатов хваля, а Греков всех купно с Святейшими Патриархи еретиками именуя»[90]. Впрочем, большинство сирийских монастырей остались верны православию, включая крупнейшие – Баламандский, Сайданайский и Св. Георгия.

Православные в тот момент преобладали в Бейруте, что Григорович-Барский связывал с благочестием тамошнего епископа Неофита. Несколько позже, в середине XVIII в., в Бейруте оформилась и униатская община, возглавляемая влиятельным семейством Даххан. На стороне православия оставались общины Триполи, а также Хомса и Сайданаи, откуда паства изгнала отпавших в унию епископов Антиохии, Александретты и ряда других городов. Ряд местностей был охвачен перманентной борьбой двух исповеданий. Так, В. Григорович-Барский писал о христианской общине Баальбека: «Всея там диавол свой плевел, и учинишися Униаты... половина же есть православной старой Греческой веры, и раздраша церковь святую; имут между собою во вся дни ненависть и распрю,

87 Сказание о Сирийской унии. С. 515.
88 *Philipp Th*. P. 15; *Masters B*. P. 89–90.
89 *Григорович-Барский В*. 1800. С. 284–285.
90 Там же. С. 291.

едины других имянующе еретиками... Тамо от древле есть престол Архиерейский знаменит, обаче Архиепископ не всегда обретается тамо в нынешнее время, егда бо одолеют Православныи Униатом, тогда и архиерей тамо будет на престоле своем, егда же одолевают Униаты Православных, тогда и архиерея изгонят»[91]. Другим полем боя православия и католичества стала Акра на стыке Сирии и Палестины.

Что касается столицы патриархата, Дамаска, то положение православия там Барский описывал весьма пессимистично. В самом Дамаске путешественник застал лишь 400 православных мужей, составлявших наименьшую из всех дамасских общин – «но и те бяху не весьма твердо в вере и говении»[92]. Униатов было вдвое больше, они не ходили в православную церковь, предпочитая римско-католическую.

Однако мрачное восприятие действительности Григоровичем-Барским («прейдох Сирию, идеже мало где обретах православных, всюду Униатов»[93]) представляется преувеличенным. Православной иерархии, возможно, при поддержке османских властей – весьма, впрочем, непоследовательной, – удалось стабилизировать положение во внутренней Сирии, где униаты оказались в меньшинстве. Это относится и к Дамаску, представлявшему собой резкий контраст по сравнению с Халебом, где униаты почти безраздельно доминировали. Так старое соперничество Дамаска и Халеба приобрело и религиозную окраску[94]. Униатская церковь беспрепятственно действовала только в горном Ливане, не контролировавшемся османской администрацией.

Халебский эпицентр

Главные события тех лет разыгрались в Халебе, крупнейшем городе Сирии, где приблизительно в начале весны 1726 г. поселился патриарх Сильвестр. Хотя большинство халебцев были сторонниками унии, они, как уже говорилось, старались не портить отношения с патриархом и приняли его с почетом. Но Сильвестр, действительно, не обладал политическим тактом и попытался искоренить униатство «каленым железом». Когда во время торжественной встречи патриарха, в среду, на трапезе была подана рыба, он опрокинул стол ногами, гневно проклиная халебцев как «рыбоядцев». Потом в церкви Сильвестр грозил отлучением тем, кто будет есть рыбу в посты. Исходя, видимо, из того, что именно верхушка христианской общины определяла ее прокатолические настроения,

91 *Григорович-Барский В.* 1800. С. 313.
92 Там же. С. 317.
93 Там же. С. 345.
94 *Philipp Th.* P. 21; *Masters B.* P. 92; *Karalevskij C.* Antioche. Col. 648; *Heyberger B.* P. 400; *Катиб К.* С. 1069.

Сильвестр подчеркнуто холодно относился к влиятельным прихожанам и к вящему их унижению оказывал почет низшим и незнатным. Своими угрозами он достиг обратного результата: халебцы озлобились, перестали ходить в церковь, плели против него заговоры. На первых порах Сильвестр пользовался полной поддержкой паши и именитых мусульман, что позволило ему бросать в тюрьмы уличенных в католичестве знатных горожан, облагать их поборами и т. д. В судебных архивах Халеба сохранились списки местных христиан, подозреваемых в склонности к латинству. Эти документы датированы 24 мартом и 1 июлем 1726 г. Последний включает сотню имен. Многие из людей, поименованных в списках, подверглись арестам и ссылкам. Халебские униаты 24 августа выдвинули встречную жалобу на патриарха Сильвестра, педантично перечисляя все его поборы и вымогательства на сумму тысяч и десятков тысяч киршей[95].

Однако Сильвестр осознавал, что одними репрессиями он не сможет остановить натиск унии. Духовной агрессии католичества надо было противопоставить контрагрессию не меньшего интеллектуального уровня. Патриарх обратился за помощью к Макарию Калогере, схоларху (ректору) Патмосской академии, крупнейшего на тот момент образовательного центра османских греков. Макарий (ок. 1689–1737), энциклопедически образованный, набожный до фанатизма, был одним из самых ярких деятелей православного миллета того времени. Он сразу откликнулся на просьбу Сильвестра и отправил в Сирию лучшего из своих учеников Иакова Патмосского, который при поддержке патриарха в начале августа 1726 г. открыл в Халебе училище, «хотя умножити разумных и словесных мужей и искусных философов, коеже бы могли сопротивитися врагам церкви Христовой»[96].

Тем не менее борьба Сильвестра с халебскими униатами кончилась его поражением. Халебцы сумели богатыми дарами перетянуть на свою сторону мусульманские власти города. Французский консул, первоначально придерживавшийся нейтралитета, не смог простить патриарху облавы на арабов-филокатоликов, которую тот устроил во французской церкви, нарушая ее дипломатический иммунитет. Раздражали французов и тесные – в том числе коммерческие – связи Сильвестра с английским консульством[97]. Возможно, православные, в поисках противовеса французско-униатскому тандему, нащупывали пути сближения с английской дипломатией, не сочувствовавшей католической, то есть французской, экспансии в Леванте. Драгоманом британского консульства в Халебе в 1720-е гг. был Ильяс Фахр, впоследствии – логофет Антиохийского престола и

95 *Михаил Брейк*. С. 449; БЦЛ. С. 47; *Михаил Брейк*. Тарих аш-Шам. С. 22; *Ни'ма ибн аль-хури Тума*. С. 138–140; *Philipp Th*. P. 15; *Masters B*. P. 90–91.

96 *Григорович-Барский В.* 1800. С. 354.

97 *Masters B*. P. 91.

ведущий православный полемист XVIII в.[98] Однако Франция к середине XVIII в. оттеснила англичан с ведущих экономических и политических позиций в Халебе[99]. Таким образом, вокруг Сильвестра замкнулось кольцо врагов.

Согласно православной версии дальнейших событий (они происходили, приблизительно, в конце августа 1726 г.), униаты толпой напали на патриарха, замышляя его убить, но тот спасся от них вплавь через реку и сумел добраться до Константинополя[100]. Можно было бы списать драматический антураж этой истории на полемический запал автора Бейрутской летописи, но Михаил Брейк, повествователь куда более уравновешенный, также отмечает, что халебцы «по злости и упорству» восстали против патриарха и, пользуясь расположением властей, хотели его убить, из-за чего Сильвестру пришлось ночью бежать из города[101]. По другим данным, османские власти наложили на патриарха непосильный штраф, неуплата которого грозила тюремным заключением. К счастью, английский консул помог Сильвестру тайно покинуть Халеб[102]. Католические авторы опускают все эти «революционные» подробности, сообщая лишь, что патриарх вынужден был оставить город, чувствуя, что кади и мусульманская знать переходят на сторону униатов. После этого в Халебе начались гонения на православных, были брошены в тюрьму вакиль Сильвестра и поставленные Сильвестром священники; униаты овладели городской церковью. В первой половине 1728 г. был на короткое время арестован Иаков Патмосский, а его школа закрыта[103].

Одновременно халебцы попытались выйти из подчинения антиохийскому патриарху и отдаться под номинальную власть Константинопольского престола. Они отправили в Фанар жалобу на жестокие и необоснованные действия Сильвестра. Для проверки Константинопольский синод прислал епископа Григория, который провел в Халебе два года и по возвращении доложил о том, что жители города тверды в вере, только плохо блюдут посты. Униаты старались не вызывать подозрений у Григория и всячески выказывали свою лояльность к нему. К тому же, как явствует из униатских источников, они подкупили его десятью тысячами киршей, и епископ не вмешивался в дела халебских христиан. Поэтому Григорович-Барский, посетивший город на Рождество 1728 г., не мог во всем Халебе найти православного священника, чтобы исповедоваться и вынужден был для этого идти в деревню в двух днях пути от города. Халебские униаты, свидетельствует Григорович-Барский, «ненавидят зело православных и ниже милостину творят».

98 См. о нем в гл. X.
99 *Philipp Th*. P. 9.
100 БЦЛ. С. 47; Сказание о Сирийской унии. С. 516.
101 *Михаил Брейк*. С. 449.
102 *Соколов И.И.* Дидаскал Иаков Патмосский. С. 337.
103 *Соколов И.И.* Дидаскал Иаков Патмосский. С. 338; *Михаил Брейк*. Тарих аш-Шам. С.22; *Ни‘ма ибн аль-хури Тума*. С. 138–142; *Григорович-Барский В.* 1800. С. 354.

Православных в городе было «мало числом и тамо безщетны от Униатов»[104]. После отъезда Григория халебцы просили Константинопольский синод вернуть из ссылки их митрополита Герасима, тайного униата, поставленного, а потом сосланного еще патриархом Афанасием. В Константинополе поверили в их благонадежность и согласились – тем более что вся Сирия осталась без пастыря, так как патриарх Сильвестр шесть лет провел в Дунайских княжествах, собирая средства для своей оскудевшей кафедры[105].

Прибывший Герасим поминал в молитвах имя Сильвестра, вел себя очень осторожно и не афишировал свои униатские воззрения. Одновременно за его спиной халебцы – приверженцы унии – плели новую интригу, стремясь добиться полной независимости от Антиохийского престола. Особую роль в планах заговорщиков играл монах монастыря Мар Юханна в Шувейре Михаил, брат султанского врача Мансура, халебца, принявшего ислам и имевшего большое влияние при дворе. С помощью Мансура униаты добились выполнения своих просьб о предоставлении автокефалии при условии выплаты Халебом таких же податей, какие взимались с любого патриархата. Престарелого Герасима, долго не желавшего уходить на покой, халебцы в конце концов силой заставили возвести в митрополиты Михаила (принявшего имя Максим), а самого сослали в один из ливанских монастырей, где он, по данным Бейрутской летописи, вскоре умер[106]. По сведениям же униатской хроники Ханании аль-Мунайира, митрополит Герасим умер не вскоре после своей отставки, а через четверть века, в 1754 г.[107] То есть он был отправлен на покой не по дряхлости, а пал жертвой некоей внутриклановой борьбы халебских католиков. Православные авторы всячески смаковали компрометирующую униатов историю о насильственном низложении Герасима. Странно, но униатская халебская хроника Ни‘мы ибн хури Тумы вообще не упоминает о Герасиме, сообщая лишь о том, что Господь облагодетельствовал город, когда за 45 кейсов, уплаченных стамбульским и халебским властям, Халеб был изъят из ведения Сильвестра и передан митрополиту Максиму, прибывшему туда 13 апреля 1730 г.[108]

Столь радикальная перекройка церковных границ удалась униатам не в последнюю очередь потому, что Высокой Порте в тот момент было не до них. Осенью 1730 г. Стамбул был охвачен восстанием, закончившимся казнью великого везира Ибрахима Невшехирли и сменой султанов. В такой неустойчивой обстановке католикам было проще «купить» нужное решение османских властей.

Православные иерархи несколько раз пытались вернуть Халеб под свое управление. Известна жалоба, поданная султану тремя восточными патриарха-

104 *Григорович-Барский В.* 1800. С. 341, 342.
105 БЦЛ. С. 48–49; *Ни‘ма ибн аль-хури Тума*. С. 142–143.
106 БЦЛ. С. 57–60.
107 *Ханания аль-Мунайир*. С. 362.
108 *Ни’ма ибн аль-хури Тума*. С. 144.

ми между 1730 и 1732 г., с просьбой положить предел католической экспансии в Леванте. В первую очередь речь шла о Халебе, где, по словам патриархов, насчитывалось всего пятьдесят убежденных католиков и около сотни частично примкнувших к ереси. Эта группировка, при поддержке 30–40 франкских священников, держала под своим контролем молчаливое большинство халебских христиан, «в душе сохраняющих верность истинной церкви и своему султану»[109]. Однако униатам и в этот раз удалось склонить Стамбул на свою сторону, ссылаясь на поддержку Максима халебским пашой и кади и подкрепляя свои аргументы новыми денежными подношениями[110].

Автономия униатского Халеба сохранялась с 1730 по 1746 г. Только один раз, в 1733–1734 гг., Сильвестру удалось на короткое время вернуть Халеб под свое управление. Максим бежал в Ливанские горы, но потом, подкупив кади и пашу, смог вернуться. В эти годы халебцы открыто исповедовали католичество; твердых в православии, по словам Михаила Брейка, «отдавали в руки судебных властей», запугивали ссылками и казнями, бедных подкупали деньгами и подарками. Многие христиане бежали из города. Православные летописи риторически сравнивали деяния Максима с гонениями на веру древних еретиков[111].

Немногим лучше было положение православия в остальной части Сирии. В начале 30-х годов XVIII в. патриарх Сильвестр приехал в Дамаск, и в городе сразу же начались столкновения православных с униатами. В. Григорович-Барский, живший там в 1733 г., писал о приверженцах унии: «…на всяк же день готовы бяху убити и умертвити Святейшего Патриарха Сильвестра, оклеветающе и предающе судьям, сего раде и мы в страсе пребывахом... и уготовляхомся на всякий день к бегству»[112]. Иаков Патмосский, перенесший в 1728 г. свою школу из Халеба в Триполи, а в 1733 г. – в Дамаск, пытался пылкими проповедями и обличениями повлиять на униатов, но не имел успеха. Как пояснил В. Барский, «развращены бо бяху сердца их от поучений Езуитских»[113]. Проповедник, впрочем, не знал арабского языка, и это затрудняло его контакт с аудиторией. Пытаясь остановить натиск унии, Сильвестр отправил Иакова для проповедей по сирийским городам. В отсутствие его школа захирела, ибо дидаскал не смог найти себе достойного преемника. Из пропагандистской поездки Иаков вернулся сломленным и разочарованным, видя повсеместные успехи униатов. Тяжело переживая крах своих почти десятилетних усилий, он в 1735 г. навсегда покинул Сирию[114].

109 *Masters B.* P. 93.

110 Ibid. P. 93–94.

111 БЦЛ. С. 59–60; Сказание о Сирийской унии. С. 527–532; *Михаил Брейк.* Тарих аш-Шам. С. 144; *Masters B.* 94–95.

112 *Григорович-Барский В.* 1800. С. 396.

113 Там же. См. также: *Михаил Брейк.* Тарих аш-Шам. С. 24; *Михаил Брейк.* С. 451–452.

114 *Соколов И.И.* Дидаскал Иаков Патмосский. С. 347–348.

Сильвестр посещал епархии, наезжал в Константинополь, возвращался в Дамаск, а около 1744 г. со своим вакилем Михаилом Тумой отправился в Валахию за милостыней для уплаты долгов. Его отсутствием воспользовался Кирилл Танос, который с помощью западных дипломатов в Константинополе и сочувствующих латинству высокопоставленных армян сумел получить от Высокой Порты через голову константинопольского Синода берат на утверждение себя антиохийским патриархом. Представитель Кирилла 21 июля 1745 г. прибыл в Дамаск, занял патриаршую резиденцию, паша Асад аль-Азм приказал передать ему церковь и заточить в тюрьму наместника Сильвестра. По всем епархиям Кирилл разослал приказ поминать его имя в молитвах, угрожая карами за неподчинение. Сам Кирилл появился в Бейруте, где, как уже говорилось, к тому времени сложилась влиятельная группировка униатов во главе со знатным семейством Даххан. Униаты при поддержке ливанского эмира Мульхима Шихаба овладели православным храмом, а Кирилл возвел в епископы Бейрута священника Феодосия из клана Даххан, насильно заставив присутствовать на этой церемонии дряхлого и больного православного епископа Неофита. Тем временем сирийские епископы писали в Константинополь, прося вернуть Сильвестра. Синод вызвал Сильвестра из Валахии и добился у Порты отмены фирмана о признании патриархом Кирилла. В свите новоназначенного сайдского паши в Сирию отправился патриарший вакиль с документом, подтверждающим полномочия Сильвестра.

Кирилл и Феодосий бежали в горы под защиту ливанского эмира. В Дамаске же наместник Кирилла был схвачен губернатором и брошен в тюрьму вместе с некоторыми униатскими клириками. Православные ходили с музыкой по христианскому кварталу. Многие униаты бежали из города, так как еще больше, чем паша, их преследовали местные янычары. В 1746 г. в Дамаск прибыл посланник Сильвестра митрополит Никифор с султанским указом о возвращении униатов в православие. Асад-паша, схватив многих христиан, молившихся в католическом монастыре, буквально приказал им молиться вместе с православными и не общаться с «франками». Через некоторое время, подкупив пашу, униаты вернули себе право ходить в монастырь латинян. Сильвестр, прибывший в Дамаск около 1754 г., нашел больше половины паствы отпавшей в унию, но не стал принимать никаких мер, опасаясь нового покушения. В Дамаске установилось шаткое перемирие[115].

Как ни странно, западные авторы, обычно склонные подчеркивать успехи униатской пропаганды, пишут о том, что католическая община в Дамаске во второй половине XVIII в. значительно сократилась, миссионеры-иезуиты не-

115 БЦЛ. С. 50–56; Сказание о Сирийской унии. С. 522–523; *Михаил Брейк*. С. 452–454; *Михаил Брейк*. Тарих аш-Шам. С. 27–29, 34, 41.

однократно изгонялись из города, и деятельность их была жестко ограничена бдительным надзором православного духовенства. Все это связывается с отсутствием в Дамаске европейских консулов и, соответственно, института консульской протекции для миссионеров и сторонников унии[116].

Битва за Халеб: финал

В 1746 г. Сильвестр сумел ценой больших расходов добиться отмены независимости униатского Халеба от Антиохийского патриарха. Это стало возможным благодаря отставке покровителя халебских униатов султанского врача Мансура. Решимость патриарха подогревало то, что Кирилл в своей попытке реванша опирался на помощь халебцев, в том числе и материальную. Сильвестр направил в Халеб османского чиновника с приказанием овладеть зданием церкви и отправить в ссылку ряд видных униатов. Митрополит Максим успел бежать в Кесруан к Кириллу Таносу.

В 1746 г. в город прибыл православный митрополит Геннадий в сопровождении двенадцати священников. Планировалось, что они заменят униатский клир. Дальнейшие события совершенно по-разному описываются в униатских и православных источниках. Униаты жалуются на жестокость Геннадия, пишут, что он прибыл с широкими полномочиями от имени великого везира, предписывающими наказывать, пытать, заключать в тюрьму всех, кто не признает власти митрополита. Геннадий, по словам униатов, развязал против них террор, и халебцам пришлось истратить на подкуп властей десятки тысяч киршей, чтобы умерить пыл митрополита[117]. По версии же Бейрутской летописи, Геннадий по доверчивости или слабоволию позволил униатам опять овладеть церковью и из-за своей недееспособности был через два года заменен митрополитом Софронием[118]. Православная версия, видимо, ближе к истине. Геннадий не мог поставить под свой контроль халебских христиан и покинул город, как это явствует и из униатских источников (Ни‘ма ибн Тума даже употребил в отношении Геннадия глагол «бежал»)[119]. А описания организованных им гонений состоят из обычных для той эпохи литературных штампов, которые не следует понимать буквально.

Среди халебских христиан, похоже, сохранялась какая-то группа приверженцев православия. В источниках упоминается, что аресты униатских священников при митрополите Геннадии сопровождались уличными столкновениями

116 *Masters B.* P. 101.
117 *Ни‘ма ибн аль-хури Тума*. С. 145.
118 БЦЛ. С. 533–534.
119 *Ни‘ма ибн аль-хури Тума*. С. 146.

христиан различных исповеданий[120]. Одним из влиятельнейших христианских торговцев города был православный Юсуф ибн ад-Диб, драгоман британского консульства. В 1749 г. патриарх Сильвестр сделал его своим вакилем в Халебе. Используя новые полномочия, Юсуф передал православным городской храм, добился ареста всех униатских священников и многих христианских аянов. При этом он зачастую сводил личные счеты с коммерческими конкурентами, например видным униатским предпринимателем, тоже состоявшим на службе в британском консульстве, Джурджисом ʻАйда, которого арестовали в 1750 г. по обвинению в финансовых злоупотреблениях[121].

Осенью 1749 г. униаты добились издания фирмана о возвращении к власти митрополита Максима, но это решение было успешно оспорено патриархом Сильвестром. Он снова получил город под свое управление и поставил туда митрополитом Софрония, бывшего епископа Акки[122]. Это был во всех отношениях сильный ход Сильвестра. Софроний, уроженец городка Килиз под Халебом, вполне мог быть воспринят халебской общиной как «свой». Кроме того, Софроний был достаточно яркой фигурой в православном миллете, как в силу своей образованности, знания языков, литературных талантов, так и дальнейшей карьеры – в 1771 г. он станет иерусалимским патриархом, а в 1774 г. перейдет на престол вселенского патриарха.

Прибыв в Халеб в 1750 г., Софроний в отличие от Сильвестра пытался действовать увещеваниями и убеждениями, благо, интеллектуальный уровень позволял ему вести богословские диспуты. Какое-то время митрополит избегал конфликтов с халебской общиной, выдавая себя чуть ли не за сторонника униатов. Он беседовал с ними о догматах веры, стараясь «вычислить» наиболее упорных католиков, а также колеблющихся. Униатская хроника называет Софрония «змея под соломой», прибавляя, что он был еще страшнее Геннадия[123]. Однако попытки Софрония словесно переубедить халебских униатов успеха не дали, и митрополит, подобно многим православным иерархам Востока, поддался искушению решить проблему быстро, радикально и без труда – подавить унию руками османов. В апреле 1752 г. губернатор Халеба Саад ад-Дин паша, поддерживавший Софрония, бросил в тюрьму лидеров местных униатов и потребовал от них возвращения в православие. Хотя митрополит отрицал свою причастность к этим репрессиям, униаты считали именно его виновником происшедшего. Взаимная враждебность дошла до того, что униаты посылали своих детей бросать камни в Софрония при его выходе из церкви. Митрополит

120 *Masters B.* P. 101.
121 *Ниʻма ибн аль-хури Тума.* С. 146–147; *Masters B.* P. 76–77, 102.
122 *Ниʻма ибн аль-хури Тума.* С. 147–148; *Masters B.* P. 102.
123 *Ниʻма ибн аль-хури Тума.* С. 150.

отнял у униатов собор и изгнал их священников. Дождавшись отбытия паши из города для встречи каравана паломников, халебцы подкупили его наместника, кади, знать города и тем самым развязали себе руки для расправы с митрополитом. 24 сентября 1752 г. толпа униатов напала на митрополичье подворье, Софроний был схвачен, избит и заключен в келью под стражу[124].

Четыре с половиной месяца провел митрополит в заточении, каждый день подвергаясь поношениям и издевательствам. Наконец перед возвращением паши Софрония выпустили, взяв с него письменное обязательство никогда не возвращаться в Халеб. В Халебской епархии опять установилось преобладание униатов. В 1754 г. в город прибыл митрополит Максим. Немногие оставшиеся православные молились в доме английского драгомана Ильяса Фахра с двумя священниками, скрывавшими свой сан от посторонних[125].

Однако в 1755 г. губернатором Халеба стал сочувствовавший православным Рагиб-паша, при котором состоял врачом Афанасий Ипсиланти Комнин, влиятельный фанариот, автор исторического труда, ценного источника по истории сирийской унии. Комнин требовал у униатского митрополита Максима расписку Софрония о невозвращении, чтобы тот мог беспрепятственно прибыть в город. Паша возбудил судебное дело о передаче здания халебской церкви православным и доносил великому везиру о приверженности халебцев папизму. На следующий год, в октябре 1756 г., везир издал указ о ссылке Максима в Адану и возвращении епархии Софронию. Тем временем Рагиб-паша был перемещен из Халеба, а Софроний, не боец по характеру и не фанатик по складу души, наотрез отказался возвращаться в Халеб и подвергать себя новым опасностям. Покровители халебских униатов из числа султанских врачей Мустафа-эфенди и Мансур, брат Максима, использовали неприязнь султана к везиру и, угрожая смертью, парализовали деятельность вселенского патриарха и Комнина, а также способствовали возвращению из ссылки Максима в апреле 1757 г.[126]

Однако после смерти в октябре того же года султана Османа III православные опять взяли верх. Афанасий Комнин и Константинопольский синод предложили Сильвестру передать Халебскую епархию под управление вселенского патриарха. Сильвестр, который, по словам летописца, «стал очень вял и малодушен от злобы алеппинцев, потерпев от них так много в течении 30 лет», согласился[127]. Новый митрополит Филимон, поставленный Фанаром, прибыл в Халеб в мае 1758 г. с турецким чиновником, имевшим полномочия передать

124 БЦЛ. С. 62; *Ни‘ма ибн аль-хури Тума*. С. 149–152; *Masters B*. P. 102.

125 *Абдаллах Трад*. С. 78–79; БЦЛ. С. 63; *Ни‘ма ибн аль-хури Тума*. С. 152–153.

126 *Ни‘ма ибн аль-хури Тума*. С. 153; *Порфирий Успенский*. Восток Христианский. Сирия. С. 19–21.

127 Сказание о Сирийской унии. С. 539; БЦЛ. С. 64.

Филимону церковь и арестовать Максима. Максим, впрочем, не будучи уверенным в своей безопасности, уже за много месяцев до того бежал в Ливан[128].

Правление Филимона в Халебе было достаточно спокойным. Униаты опасались оказывать активное сопротивление представителю могущественного вселенского патриарха. В этот период католики обратились к новым методам противостояния православной иерархии. Не вступая в открытый конфликт с митрополитом, они бойкотировали православную церковь, проводя богослужения в частных домах или в маронитском храме[129]. Филимон в свою очередь не преследовал униатов, ограничиваясь получением с них установленных сборов. От православной общины он нашел лишь жалкие остатки – одного престарелого священника и немногих мирян, не знавших церковных порядков[130].

Через десятилетия, ввиду некоторой стабилизации положения в Халебе, антиохийские патриархи подняли вопрос о возвращении епархии в свой диоцез. Известны соответствующие постановления Константинопольского синода от 1766 и 1792 г.[131], но по неясным причинам Халеб так и оставался под юрисдикцией константинопольского патриарха до XIX в.

Мелькитская уникатская церковь

В те же десятилетия, когда шла борьба за Халеб, в горном Ливане завершилось становление основных структур униатской церковной организации. Как уже говорилось, патриарший сан Кирилла был официально признан Римом в марте 1729 г. Удостоверившись в истинности заверений патриарха о полном принятии католической доктрины и безусловной покорности папскому престолу, папа и Конгрегация Пропаганды в феврале 1744 г. прислали Кириллу паллиум[132], как знак особого почета[133]. Признав католические догматы, арабо-униаты сохранили византийский обряд с незначительными на тот момент добавлениями латинских элементов. Служба велась на арабском и греческом языках, облачение духовенства оставалось таким же, как и у православных, так что малообразованное христианское население часто не улавливало разницы между двумя исповеданиями[134].

128 БЦЛ. С. 64; *Ни‘ма ибн аль-хури Тума*. С. 154.
129 *Masters B*. P. 103; *Philip Th*. P. 19.
130 Сказание о Сирийской унии. С. 540–541.
131 *Neale J.* Vol. 5. Appendix. P. 196–198.
132 Паллиум – элемент литургического облачения высших иерархов католической церкви, лента из белой шерсти с вышитыми шестью черными крестами.
133 А‘маль ад-диван ас-сиррий. С. 155–162; *Бенедикт XIV.* С. 164–166.
134 *Григорович-Барский В.* 1800. С. 285; *Karalevskij C.* Antioche. Col. 649–650; *Philipp Th.* P. 17.

По состоянию на середину XVIII столетия в униатской церкви существовало около полудюжины епископских престолов, главным образом на побережье от Джубейля до Акки и в горном Ливане. Митрополиты Халеба тоже по большей части пребывали в Ливанских горах. Там же действовало несколько униатских монастырей, из которых важнейшими были упоминавшиеся ранее Дейр аль-Мухаллис под Сайдой и Мар Юханна в Шувейре.

Монашеское движение играло в униатской среде (как и у маронитов) куда более заметную роль, чем у православных. Значительная часть городской интеллектуальной элиты униатов мигрировала в ливанские монастыри, где имела возможность свободного самовыражения. Монастыри привлекали и сыновей окрестных крестьян-горцев, часть которых, получив образование, выдвинулась на видные роли в общине. Из монашеской среды вышли почти все униатские митрополиты и патриархи. В отличие от православного монашества, у униатов существовали духовные ордена, объединявшие группы монастырей в две конгрегации: Мухаллисийя, возглавляемая монастырем Дейр аль-Мухаллис, и Шувейрийя с центром в монастыре Мар Юханна[135].

Вокруг Шувейрийской обители группировалось шесть монастырей (в том числе один женский), расположенных по склонам Ливанского хребта и в долине Бекаа на землях, пожалованных местными шейхами и эмирами[136]. В 1785 г. орден насчитывал 178 чел.[137] Расцвет конгрегации пришелся на время настоятельства Никулы (Никулависа) ас-Саига (1692–1756), крупного церковного деятеля и поэта, возглавлявшего монастырь с 1732 г. и до конца жизни. Никула привел в порядок монастырский устав по образцу правил св. Василия и в 1754 г. направил его в Рим для утверждения, которое пришло уже после смерти настоятеля[138]. Десятилетием раньше, в 1745 г., Ватикан утвердил устав конгрегации Дейр аль-Мухаллис[139].

Виднейшим представителем ордена шувейритов был упоминавшийся ранее диакон Абдаллах Захер, после ухода из Халеба в 1722 г. осевший в монастыре Мар Юханна. Наряду со своей литературно-пропагандистской деятельностью, он известен как основоположник униатского книгопечатания. С 1734 г. в Шувейре активно действовала типография[140].

Между конгрегациями Шувейрийя и Мухаллисийя существовало сильное соперничество, обусловленное региональными противоречиями (в Шувейре

135 В конце XVIII в. недолгое время существовала третья униатская базилианская конгрегация в монастыре св. Симеона Столпника в Бисkинте (*Karalevskij C.* Antioche. Col. 650).

136 *Ханания аль-Мунайир.* С. 360.

137 Там же. С. 398–402

138 Там же. С. 359–360; Там же. С. 359–360; *Шейхо Л.* Никулавис ас-Саиг. С. 97–111.

139 *Шейхо Л.* Тарих фанн ат-тиба‘. С. 360.

140 Подробности см. в гл. X.

преобладали выходцы из Халеба, в Дейр аль-Мухаллис – дамаскинцы) и выражавшееся в спорах об обрядах и степени строгости монашеского устава. Эти дебаты породили с обеих сторон обильную полемическую литературу. Было проведено несколько соборов, на которых оппоненты пытались сгладить противоречия[141].

Противоборство двух монашеских конгрегаций достигло своего пика, когда Кирилл Танос незадолго до смерти (он скончался в декабре 1759 г.) передал патриарший престол своему племяннику дамаскинцу Афанасию IV Джаухару. Несколько епископов и община шувейритов выступили против этой кандидатуры и в августе 1761 г. избрали патриархом халебского митрополита Максима аль-Хакима, а после его смерти в ноябре того же года – бейрутского епископа Феодосия V Даххана (патриарх в 1761–1788 г.). Распря продолжалась несколько лет, Афанасий Джаухар закрепился в монастыре Дейр аль-Мухаллис, пользуясь покровительством друзского феодального клана Джумблатов, а Феодосий ушел в Акку под защиту владетеля Галилеи Дахира аль-Умара. Папа римский принял сторону Максима и Феодосия, а Афанасий, несмотря на то что лично приезжал в Рим отстаивать свои права, был вынужден после долгой борьбы в 1768 г. сложить с себя патриарший сан и согласиться на кафедру тиро-сидонского митрополита[142].

Уход из жизни Кирилла Таноса, Максима аль-Хакима и их антагониста патриарха Сильвестра (он умер в 1766 г.) обозначил смену эпох в отношениях православия и униатства. Фаза острой борьбы во внутренней Сирии в целом завершилась. В Халебе победа осталась за униатами, лишь формально подчинявшимися православному митрополиту. В Дамаске и большинстве других городов православная иерархия контролировала положение, и униаты оставались в меньшинстве. Периодически православные патриархи начинали преследовать униатские общины. Например, патриарх Даниил в 1784 г. добился ареста униатского шейха и трех священников в Сайданае по обвинению в убийстве православного иерея, а потом отнял у местных униатов четыре церкви. Некоторые из них, впрочем, были вскоре возвращены католикам по настоянию Гандура аль-Хури, кяхьи ливанского эмира Юсуфа[143].

Бейрутский эпицентр

Центр тяжести в противостоянии двух исповеданий смещается в Ливан. Усиление политического сепаратизма в ряде провинций Османской империи во второй половине XVIII в. привело к сближению местных мусульманских пра-

141 *Karalevskij C.* Antioche. Col. 649; *Bacel P. P. 364.*

142 *Михаил Брейк.* Тарих аш-Шам. С. 81–82; *Ханания аль-Мунайир.* С. 362–363; *Karalevskij C.* Col. 650; *Levenq G.* Athanase IV. Col. 1374, 1376.

143 Тарих хавадис аш-Шам ва Любнан. С. 12–14.

вителей, ориентировавшихся на достижение независимости от Высокой Порты (Юсуф Шихаб в горном Ливане, Дахир аль-Умар в северной Палестине, Али-бей аль-Кабир в Египте), с униатскими торгово-предпринимательскими слоями, которые, в отличие от православных и других традиционных конфессий, не были встроены в общеимперскую административную систему, не признавались центральными османскими властями и в силу этого были жизненно заинтересованы в покровительстве региональных мусульманских лидеров. Униаты поставляли кадры чиновников для полунезависимых ближневосточных правителей, контролировали торговлю и финансы многих районов Леванта и пытались влиять на политическую ситуацию в Восточном Средиземноморье[144].

Благоприятное положение униатской общины в горном Ливане и ряде районов левантийского побережья привело к массовым миграциям на эти земли сторонников унии из глубинных областей Сирии, где католики подвергались преследованиям. В течении XVIII в. численность христианского населения Дамаска и Халеба сократилась почти в два раза, зато столь же резко увеличилась численность униатов на сиро-палестинском побережье. По данным 1815 г. в Сайде насчитывалось 4,5 тыс. униатов (почти треть от 15-тысячного населения города), они составляли 2 тыс. из 7,5 тыс. обитателей Акры, а также большинство жителей в Тире, Хайфе, Захле[145].

Вовлеченность в морскую торговлю способствовала миграциям униатов в города Египта, где их в начале XIX в. насчитывалось 4 тыс. чел. Сплоченная и динамичная униатская община Египта удачно вписалась в экономическую систему страны, вытеснив многие конкурирующие этноконфессиональные группировки. Униаты заняли места советников, финансистов, откупщиков при мамлюкских правителях Египта. С 1768 г. униаты полностью контролировали египетские таможни, распоряжаясь огромными денежными потоками. Неформальные структуры самоуправления мелькитской общины в Египте возглавлялись торговцами и начальниками таможен, духовенство занимало нетипично подчиненное положение. Вообще, светская элита, представленная торговыми кланами, связанными династическими браками, играла крайне важную роль в жизни униатов[146].

В начале 1770-х гг., когда Турция терпела поражения в войне с Россией, и в Средиземноморье господствовал российский флот, униаты активно поддерживали сепаратистскую антиосманскую политику предводителя египетских мамлюков Али-бея (ум. в 1773 г.) и шейха Дахира аль-Умара. Так, ведущее место в окружении Дахира занимал его советник и управитель финансов униат Ибрахим ас-Саббаг. Этот человек расставил своих единоверцев-униатов на все ключевые посты в ад-

144 *Philipp Th*. P. 25, 27–30.
145 Ibid. P. 11, 21, 26.
146 Ibid. P. 23, 35–43.

министративном аппарате. В исторической литературе сложился негативный образ Саббага – тирана, мздоимца и притеснителя, из-за своей скупости помешавшего Дахиру откупиться от посланной против него османской карательной экспедиции во главе с капудан-пашой. После падения Акки и гибели Дахира в начале 1776 г. Саббаг был захвачен османами и удавлен, как человек, слишком много знавший о богатствах шейха и той их части, которая «прилипла» к рукам капудан-паши[147].

В администрации ливанского эмира Юсуфа Шихаба также немалую роль играли католики, особенно Гандур аль-Хури, *кяхья* эмира с 1782 г. Бейрутский хронист писал о Гандуре: «Что касается до его могущества, то оно было очень велико... сам эмир Юсуф писал ему: “Дорогой брат!”, а правители страны и подданные затруднялись, как уж ему и писать»[148]. Даже униатский летописец, при всех своих симпатиях к Гандуру, признавал его высокомерие: «…он вел себя... словно эмир»[149]. Гандур был маронитом, но целиком поддерживал униатов-мелькитов в борьбе с православием и, пользуясь своей властью, по словам Бейрутской хроники, «воздвиг гонение на православных христиан, нарушал покой их жизни, теснил их поборами и наносил им ущерб без жалости и стремился к тому, чтобы они вследствие такого обращения с ними отказались от своей правой православной веры и приняли неправую веру католическую»[150]. Отступникам он обещал привилегии, твердым в вере угрожал смертью, а некоторых умертвил, отнял у православных ряд церквей и передал их униатам[151].

Особое усердие в гонениях проявляли униатский митрополит Бейрута Игнатий и католические миссионеры. Подобно тому как во внутренней Сирии православная иерархия периодически прибегала к помощи османских властей для преследования униатов, в горном Ливане сложилась зеркально противоположная ситуация. Православные оказались беззащитны перед давлением светских властей и не могли апеллировать к Высокой Порте. «В это время, – читаем в Бейрутской летописи, – его святейшество митрополит Макарий (православный архиерей Бейрута. – *К.П.*), испуская горестные вздохи, воссылал непрерывные молитвы к Господу с горючими слезами, моля его, чтобы он прекратил это гонение»[152].

В 1789 г. Юсуф Шихаб развязал войну против аккского паши Ахмада Джаззара, потерпел поражение, попал в плен и был повешен вместе со своим кяхьей Гандуром. Узнав об этом, православные Бейрута ликовали и «воздавали великое благодарение Всевышнему Богу»[153], потому что в случае победы

147 *Базили К.М.* 2007. С. 88; *Кобищанов Т.Ю.* С. 122–124.
148 БЦЛ. С. 77.
149 Тарих хавадис аш-Шам ва Любнан. С. 89.
150 БЦЛ. С. 77.
151 Сказание о Сирийской унии. С. 548–549.
152 БЦЛ. С. 77.
153 Там же. С. 79.

над Джаззаром, Юсуф обещал отдать под управление Гандура Бейрут, что было чревато гонениями на местную православную общину. После казни Гандура отобранные им церкви были возвращены православным, и многие насильно обращенные в унию вернулись в православие[154].

В отличие от связанных с униатами «сепаратистов» – Дахира и Юсуфа Шихаба – аккский паша Ахмад Джаззар последовательно демонстрировал лояльность Высокой Порте и именно поэтому, как считает Томас Филип, предпочитал использовать в своем аппарате православных чиновников, наиболее известными из которых были братья Сакрудж[155]. Однако, если внимательней присмотреться к кадровой политике паши, складывается впечатление, что он был индифферентен к религиозной принадлежности своих советников. Ахмад-паша охотно пользовался услугами православных, униатов и иудеев, а потом, по мере надобности, бросал их в тюрьму, казнил и отнимал имущество. Обласкав и взяв на службу в 1779 г. сыновей Ибрахима ас-Саббага, паша через год заточил их в зиндан. Долголетняя служба паше братьев Сакрудж закончилась их опалой и казнью в 1794 г.[156] Высокопоставленный униатский чиновник Михаил аль-Бахри сумел в 1789 г. выйти из тюрьмы Джаззара живым, но с отрезанным носом и ухом, после чего зарекся иметь дело с сильными мира сего. Его сыновья, впрочем, не последовали примеру отца и в начале XIX в. занимали видные посты в Сайдском и Дамасском эялетах, построили униатскую церковь в Дамаске, впоследствии служили египетскому паше Мухаммаду Али и обладали огромным влиянием в период египетской оккупации Сирии 1830-х гг.[157]

Возвращаясь к эпохе Ахмада Джаззара, следует упомянуть о том, что в управлении подвластным ему Бейрутом паша также использовал соперничество двух могущественных торгово-предпринимательских кланов, возглавлявшихся, соответственно, православным Юнусом Никулой и униатом Фарисом Дахханом. Экономическая конкуренция этих двух «полюсов» бейрутского общества усугублялась религиозной рознью и политическим соперничеством Юнуса и Фариса, когда паша поочередно отдавал им на откуп городскую таможню, а потом заключал в тюрьму и требовал выплаты огромных штрафов. Юнус в целом пользовался бóльшим уважением у Джаззара, что обеспечивало православным преобладание в бейрутской христианской общине до смерти шейха в марте 1789 г. Юнус Никула, чуть ли не единственный из окружения Ахмад-паши, сумел умереть своей смертью, не в опале и передать управление городскими финансами по наследству брату Селиму.

154 БЦЛ. С. 77–80; Сказание о Сирийской унии. С. 548–549.
155 *Philipp Th.* P. 29.
156 *Ханания аль-Мунайир.* С. 384, 407, 439; *Мелетий.* С. 191; *Кобищанов Т.Ю.* С. 124–126.
157 *Шейхо Л.* Михаил аль-Бахри. С. 10–22.

Однако в марте 1791 г. положение православной группировки пошатнулось. Фарис Даххан, человек, по отзыву Бейрутской летописи, «очень гордый, упрямый, злопамятный, мстительный, фанатик своего вероисповедания», добился поста начальника бейрутской таможни, пообещав Джаззару уплатить тысячу кошельков из средств христиан города[158]. Селим Никула был уличен в недостаче двух пиастров и заключен в тюрьму. Вслед за ним заключению подверглись все сколько-нибудь состоятельные православные христиане Бейрута, которым предъявили требования непосильных денежных выплат. Как писал хронист, «их аресты продолжались три дня… Их стали искать в тайниках, погребах и колодцах. Если кого-то не находили, то брали его сына и сажали в тюрьму, даже если он был ребенком. Тот, кого сохранил Всевышний, переменил платье и бежал ночью в горы. Однако имя его значилось (в списках подлежащих аресту. – *К.П.*), лавка его была опечатана, а сборщики недоимок находились в его доме (требуя уплаты денег. – *К.П.*) с его домочадцев»[159]. Если верить Бейрутской летописи, Фарису Даххану удалось парализовать всякую коммерческую активность своих православных конкурентов, которые много месяцев провели в заключении, подвергаясь пыткам и вымогательствам, и вынуждены были за бесценок распродавать свое имущество, чтобы выплатить хотя бы часть подати.

Братья Сакруджи пытались заступиться за православных, но Джаззар не склонен был соглашаться на уменьшение своих доходов. Тогда в окружении паши родилась идея разложить подать среди всех христианских исповеданий города. Прошла новая волна арестов бейрутских купцов; переполненные тюрьмы не вмещали уже всех узников.

Джаззар, конечно, был осведомлен, что значительная часть денег, «выбитых» из христиан, осела у Фариса Даххана и его подручных. Дождавшись, пока они достаточно обогатятся, паша повелел арестовать верхушку бейрутской администрации и конфисковать ее имущество. Даххана схватили прямо в диване, бросили в зиндан и потребовали уплаты 100 кошельков. Однако Джаззар успел получить едва ли половину этой суммы: в апреле 1792 г. Фарис умер в заключении то ли от чумы, то ли от побоев[160].

Последний бой

Далее в истории православно-униатского противоборства наступает затишье, продолжавшееся почти три десятилетия. Источники не содержат сведений о крупных межобщинных столкновениях. Брюс Мастерс считает, что само это

158 БЦЛ. С. 73–75, 81–86, 89.
159 *Абдаллах Трад.* С. 128.
160 *Абдаллах Трад.* С. 126–136.

забвение проблемы унии османскими властями было для католиков благом. Их церковь продолжала существовать – полуподпольно во внутренней Сирии и открыто в горном Ливане и на побережье. Постоянные запреты контактов с латинскими монахами или богослужений в частных домах, издаваемые султанами, на местах легко игнорировались коррумпированными пашами и кади. Однако централизация государства, беспощадно проводимая султаном Махмудом II (1809–1837 гг.), все-таки дала православной церкви шанс покончить с униатами руками османских властей[161].

Последнее наступление на униатов в Турции было предпринято в январе 1818 г., когда по инициативе константинопольских армян Порта предписала униатам всех толков ходить в церкви своих предков. Аналогичные указания поступили губернатору Халеба Хуршид-паше. 14 марта в город прибыл православный митрополит Герасим ат-Туркуман, местный уроженец (кадровая политика Фанара стала более осмысленной). 17 апреля 1818 г. митрополит огласил перед тысячами униатов предписание Порты об их подчинении православному духовенству и ссылке упорствующих униатских священников. Лидеры общины попытались объясниться с пашой и привлечь его на свою сторону, но тот оказался глух к теологической аргументации униатов. По некоторым данным, паша, «питавший непримиримую ненависть к католикам»[162], за неподчинение указу даже арестовал и сослал ряд униатских священников.

После этого в городе вспыхнул бунт униатов против митрополита Герасима, которого они считали виновником гонений. Возбужденная толпа двинулась на архиерейскую резиденцию. Митрополит успел бежать под защиту кади. Тогда униаты осадили здание суда, что было уже открытым вызовом османской власти. Кади вместе с митрополитом бежал к паше и представил ему дело в самых мрачных красках: «Гяуры пришли, чтобы убить нас»[163]. Толпа униатов пошла на резиденцию паши, но была рассеяна войсками. 13 зачинщиков обезглавили на месте.

Герасим, однако, не мог удержаться в городе и после того, как на него было совершено два покушения, отказался от кафедры. А в мае униатская община, поднеся паше соответствующую сумму денег с извинениями за недавние беспорядки, получила возможность восстановить статус-кво[164].

Приблизительно тогда же антиохийский патриарх Серафим отправил одного из своих митрополитов для приведения к покорности униатов в Сайде. Однако в Сайдском пашалыке сложилось мощное католическое «лобби» (униаты

161 *Masters B.* P. 103.

162 *Неофит Кипрский.* Об арабо-католиках. С. 184.

163 Там же.

164 *Masters B.* P. 104–106; *Неофит Кипрский.* Об арабо-католиках. С. 184–185; *Безобразов П.В.* О сношениях России с Палестиной. С. 24–25.

преобладали в бюрократическом аппарате Акки, Сайды, Тира, Бейрута), тесно связанное с пашой Абдаллахом и могущественным саррафом Хаимом аль-Яхуди. Поэтому паша выслал митрополита из своих владений[165].

Тогда патриарх Серафим, который в униатских источниках изображается аскетом-фанатиком, патологически ненавидевшим католиков, добился в столице нового хатти-шерифа о подчинении ему сирийских униатов. Но, как обычно, получить фирман (он пришел в Дамаск в июне) было легче, чем привести его в исполнение. Униаты не признавали приказов патриарха, пользуясь поддержкой дамасского кади. Православные же сумели привлечь на свою сторону мутасаллима Салиха-агу. По свидетельству униатской хроники, «румы» инсценировали нападение на патриарха Серафима на дамасском рынке, патриарху порвали мантию и сломали посох. Под этим предлогом османы обвинили униатов в политической нелояльности и провели массовые аресты католиков и других христиан, которые были отпущены лишь за богатый выкуп[166].

После первой вспышки конфликта последовало полугодовое затишье, а потом, уже в начале 1819 г., в одну из ночей были арестованы все униатские священники Дамаска. По настоянию патриарха власти запретили входить в дома униатов и разговаривать с ними о вопросах веры «франкским», маронитским и другим неправославным священнослужителям. Арестованных же униатов отправили в ссылку. Видимо, планировалось посадить их на корабль и выслать на Балканы или в Анатолию. Арестантов везли через Хомс и Триполи, в объезд Ливанских гор, где осужденных могли отбить марониты. Но сайдский паша Абдалла по настоянию своих приближенных-униатов добился у правителя Триполи Мустафы Бербера освобождения ссыльных священников и отправки их в Акку, под защиту Абдаллы. Униатская хроника сообщает, патриарх Серафим, узнав об этом, впал в бешенство и клялся перед иконой Владычицы до конца бороться с католиками[167]. Однако выполнить свое обещание ему не удалось.

В 1821 г., после начала Греческого восстания и гонений османов на православных, униаты возобновили свои богослужения. Узнав об этом, патриарх однако «не смел и слова сказать, так как он был в немилости»[168]. Теперь уже не униаты, а православные казались Порте потенциальными изменниками и бунтовщиками. Недаром в апреле 1821 г., в самом начале Греческого восстания, депутация халебских униатов поторопилась заверить османские власти в своей лояльности и отмежеваться от греков. Вскоре после этого униаты Халеба были признаны де-юре автономной группой *католик таифеси* в составе ромейского

165 Тарих хавадис аш-Шам ва Любнан. С. 62.

166 Там же. С. 63–64.

167 Там же. С. 65–67.

168 *Неофит Кипрский.* Об арабо-католиках. С. 185.

миллета[169]. В 1827 г. целая Амидская епархия Антиохийского патриархата из-за притеснений со стороны властей перешла в унию, надеясь на покровительство Франции[170]. Наконец, в 1829 г. одновременно с прекращением гонений на православных Порта официально издала указ о свободе вероисповедания униатов[171].

В годы египетской оккупации Сирии (1831–1840 гг.) униаты пользовались всемерным покровительством властей, строили соборы в городах. В 1837 г. Высокая Порта признала мелькитов-униатов отдельным миллетом со всеми правами автономии.

Тем самым в полуторавековом споре православия и унии была поставлена точка. Отношения двух общин на протяжении XIX столетия постепенно стабилизировались, переходы из православия в унию и обратно сошли на нет. Однако православная община потеряла примерно треть своего состава, причем наиболее динамичную и «продвинутую». Поэтому, подводя итог, не будет большим преувеличением признать, что Православие эту борьбу в значительной мере проиграло.

Почему побеждала уния? Униатская идентичность

В чем причина такого исхода событий? Почему православные церковные структуры оказались малоэффективны перед униатским вызовом даже в условиях поддержки их со стороны османских властей?

Сами православные авторы XVIII–XIX вв. давали весьма поверхностные трактовки успехов унии. Хронисты были склонны объяснять их «попущением Божьим», а также тем, что иезуиты, по версии Неофита Кипрского, не лишенной фанариотского снобизма, «знали арабский язык и имели немало золота, ценных одежд и тому подобных вещей, представлявших достаточную приманку для низменных арабов»[172]. «Единственная причина их (униатов. – *К.П.*) размножения», считает Неофит, заключается в том, что католические миссионеры разрешали своим приверженцам есть рыбу в пост и признавали законным брак в четвертой и пятой степенях родства, «ибо, – по словам этого автора, – арабы предаются чревоугодию, а следовательно и остальным страстям»[173]. Авторы Бейрутской летописи тоже считают, что христиане принимали «догмат римский» «по простоте своей и потому что нечего было есть в посты»[174]. То есть по мнению православной церкви, иезуиты воздействовали на самые низменные

169 *Masters B.* P. 107.
170 *Византийский И.* Антиохийский патриарх Мефодий. С. 38.
171 *Неофит Кипрский.* Об арабо-католиках. С. 186.
172 Там же. С. 171.
173 Там же. С. 175–176.
174 БЦЛ. С. 35.

человеческие инстинкты – чревоугодие и сладострастие, чем и объяснялись все их успехи. Очень похоже, что эта версия была придумана просто для очистки совести. Лишь вскользь Михаил Брейк роняет фразу о том, что успехи католиков произошли «по Божью попущению за раздоры наших духовных вождей»[175].

Оценка унионального движения была для православных авторов самоочевидной: есть истинная православная вера, наследница апостольского предания и вселенских соборов, и есть привнесенная извне злотворная ересь. А как сами униаты воспринимали свой переход в унию?

К сожалению, у нас очень мало оценок такого рода, восходящих к первому и второму поколениям унионального движения. Ранние образцы исторических трактовок природы сирийской унии можно найти в декларациях Ватикана, связанных с присылкой из Рима паллиума для Кирилла Таноса в 1744 г.[176], и в летописи первого униатского хрониста Юханны аль-‘Уджайми (1756 г.). Униатская историософия складывалась под определяющим влиянием католической науки и римского официоза. Аль-‘Уджайми, уроженец захолустной ливанской деревни, получил столь глубокое иезуитское образование и провел в Европе столько лет, что стал фактически арабоязычным представителем римско-католической историографической традиции. В трудах униатских историков подчас нелегко отделить оригинальные мысли от внушенных в Коллегии св. Афанасия или в сирийских миссионерских школах.

У мелькитов-католиков не было ярко выраженного комплекса исторической неполноценности, свойственного большинству униатов всех времен. Принятие унии для многих народов автоматически означало перечеркивание всего своего прежнего исторического пути и признание своих предков еретиками, горящими в Геенне. Отсюда, например, проистекает судорожный полемический запал маронитской историографии, доказывающей вопреки очевидности извечную ортодоксию своей церкви. Или радикальное уничтожение всех рукописей своей общины доунионального периода, как то было сделано в Малабарской церкви и, предположительно, теми же маронитами, чтобы «уничтожить улики», «отменить» свое некатолическое прошлое[177].

Мелькиты-униаты, напротив, гордились славным прошлым апостольского Антиохийского престола, а всю его историю после 1054 г. представляли как череду попыток вступить в общение с римской матерью-церковью. Такая историографическая тенденция стала особенно набирать силу в XIX в. Католические авторы вспоминали и неприятие «Керуллариевой схизмы» антиохийским патриархом Петром, и подпись экзарха, представлявшего Антиохию, под

175 *Михаил Брейк*. С. 448; *Михаил Брейк*. Тарих аш-Шам. С. 36–37.

176 А’маль ад-диван ас-сиррий. С. 158–160.

177 *Salibi K.* The Traditional Historiography of the Maronites. P. 213; *Baum W.* The Syrian Christian Community in India. P. 345.

актами Флорентийского собора, и контакты с миссионерами патриархов XVII в. Весь пафос мелькитской историографии сводился к тому, что история униатской церкви начинается не в 1724 г., а с апостола Павла[178].

При этом тот же аль-‘Уджайми отнюдь не был фанатиком и признавал «мужами святыми» и тех антиохийских патриархов, которые не поминали в диптихах римских пап[179]. Униатские хроники, писавшиеся в Ливанских горах, отзываются о православных намного спокойней, чем летописи, созданные в больших городах – эпицентрах религиозного противостояния.

То, что православная Антиохийская церковь, с точки зрения Рима, пребывала в схизме, но не в ереси, позволяло мелькитским книжникам свысока смотреть на своих униатских собратьев из других ближневосточных церквей. Это, впрочем, не мешало тесным бытовым контактам мелькитов с маронитами и личной дружбе многих иерархов обеих церквей. В условиях непризнания арабо-католической церковной иерархии османскими властями мелькиты в больших городах часто были вынуждены ходить в церкви маронитов, единственной униатской церкви, пользовавшейся легальным статусом. Наблюдался даже переход мелькитов-униатов в маронитскую общину, на что жаловался Кирилл Танос римскому престолу. В то же время сближение мелькитов с маронитами порождало и некоторые трения между ними, в частности в вопросе об отношении к почитаемому маронитами родоначальнику их общины Юханне Маруну, которого мелькиты воспринимали как еретика-монофелита. Когда патриарху Кириллу Таносу прислали печатную парсуну св. Маруна, Кирилл демонстративно порвал ее в клочья. Юханна аль-‘Уджайми посвятил целый трактат обличению еретического происхождения маронитской общины[180].

Этническое самосознание униатов первоначально оставалось в рамках привычной им системы координат. Они называли себя ромеями – *ар-рум, ар-рум аль-касулик*, а своих православных оппонентов именовали «румы-еретики», или «схизматики» (*ар-рум аль-аратыка ва-ль-машакин*)[181]. К середине

178 Эта тенденция в католической историографии достигла своего пика после Первой мировой войны, в эпоху французского мандата в Сирии, когда история Мелькитской церкви изображалась как непрерывная линия от раннехристианской эпохи через средневековых антиохийских патриархов к униатской общине XVIII–XIX вв., а с 1724 г. начиналась как раз история православных – раскольников, не пожелавших воссоединиться с Римом («румов-диссидентов, в просторечии называемых *уртудукс* [православные]») (*Karalevsky C.* Bostra. Col. 1401, 1404).

179 Это наблюдение сделал Порфирий Успенский в предисловии к изданию хроники ‘Уджайми. (*Жеми И.* С. 387).

180 *Юханна аль-‘Уджайми*. аль-Худжа ар-рахина фи хакыкат асль аль-маварина. Каир. 1900.

181 См., например, послание Кирилла Таноса Людовику XIV (*Кирилл Танас*. Рисалятан. С. 707). См. также: *Masters B.* P. 91, 92.

XIX в. униатские иерархи и книжники сумели утвердить за своей общиной традиционное самоназвание православных – «мелькиты», претендуя тем самым на древнее наследие ближневосточного христианства и противопоставляя себя православным на субэтническом уровне[182].

Этническая составляющая униатско-православного противостояния со временем играла все большую роль в развитии мелькитского «национального мифа». В XIX в., в эпоху повсеместного пробуждения националистических движений и идеологий, множество историков и публицистов трактовало раскол 1724 г. и возникновение Мелькитской церкви как выражение арабо-греческого национального противостояния, борьбу греческой (православной) и национальной (католической) партий[183]. В главе VI мы попытались показать неправомерность подобной трактовки.

Суммируем еще раз соображения по поводу этнической природы унии.

Первое. Никакого фанариотского засилья в Антиохийской церкви XVI – начала XVIII столетия не было. Она сохраняла полностью арабский характер. Архиереев-греков было немного и эллинизировать сирийскую церковь они не пытались. Вмешательство Константинополя в дела Антиохийского патриархата как правило оканчивалось неудачей.

Второе. Греческую ксенократию XVIII в. арабы-христиане не воспринимали как инонациональное угнетение. Религиозное сознание в их среде преобладало над этническим. Во множестве хроник, посланий, мемуаров и деклараций участников сирийской церковной распри лишь несколько раз проскальзывают этнически окрашенные мотивы. Брюс Мастерс справедливо отмечает, что дамасский летописец Михаил Брейк ни разу не высказывает недовольства фактом греческого происхождения патриарха Сильвестра, «бесспорного героя» арабской православной историографии[184]. Негодование сирийских митрополитов, вызванное поставлением патриархов-греков в 1767 и 1813 гг., было скорее проявлением ущемленного честолюбия – личного или землячески-кланового – чем осознанным национальным протестом. Греческие архиереи и в XVIII в. не стремились эллинизировать свою арабскую паству. Об этом уже говорилось в главе VI, приведем еще один пример. Кипрский грек Иоанникий, бывший митрополитом Бейрута в 1745–1774 гг., решив отречься от престола, советовал горожанам пригласить на митрополичью кафедру знаменитого проповедника триполийца Макария Садаку. Иоанникий указывал на то, что араб Макарий будет близок своей пастве, в отличие от

182 О становлении этого этнонима см.: *Крымский А.Е.* С. 351.

183 В Европе это были К. Каралевский и многие другие авторы журналов «Proche-Orient Chretien» и «Echos d`Orient». На Востоке подобные воззрения развивал журнал «аль-Машрик» и его ведущие авторы Луис Шейхо, Кустантын Баша и несколько позже Хабиб Зайят.

184 *Masters B.* P. 96.

какого-нибудь грека, «чуждого вам и по языку и по натуре»[185]. То есть даже архиерею-киприоту был чужд эллинский шовинизм, и конфессиональная солидарность казалась ему важнее национальной.

И, наконец, третье, о чем никто еще, кажется, не говорил. В плане церковной самостоятельности единственным преимуществом униатов перед православными было арабское происхождение всех патриархов и митрополитов. В остальном же Мелькитская церковь контролировалась Ватиканом более жестко, чем православный Антиохийский патриархат Фанаром. Рим санкционировал избрание каждого униатского патриарха, а в случае разногласий между кандидатами на патриаршество, самостоятельно определял победителя. И это решение обжалованию не подлежало в отличие от аналогичных вмешательств Фанара в замещение Антиохийского престола в XVI–XVII вв. В Риме утверждали (или не утверждали) монастырские уставы, деяния униатских поместных соборов. Сами эти соборы часто проводились по инициативе папских легатов. Униатские каноны и обряды испытывали нарастающее латинское влияние, увенчавшееся в середине XIX в. введением в Мелькитской церкви григорианского календаря. Римское давление уже в конце XVIII в. стало вызывать в униатской среде сопротивление, стремление отстоять свою ближневосточную самобытность и самостоятельность под катком латинской унификации. Подобные настроения отразились, в частности, в деятельности Джирмануса ʻАдама, митрополита Халеба в 1777–1809 гг., и самого выдающегося из мелькитских патриархов XIX в. Максима Мазлума[186].

Подводя итог, повторим, что национальный фактор почти не осознавался участниками религиозного противостояния в Сирии XVIII в. и не играл в нем заметной роли. Показательно, что такой серьезный автор как Брюс Мастерс, при всей его доверчивости к стереотипам и ущербности источниковой базы, приходит к подобным же выводам, отмечая, в частности, что в унию перешли и часть Яковитской и Армянской церквей, где не было никаких этноязыковых противоречий[187].

Есть впрочем побочный вариант «националистической» трактовки сирийской унии – «регионалистская» версия. Согласно этому истолкованию, уния была следствием стремления арабов-христиан к самостоятельности, самоуправлению в церковной жизни, но не в «националистическом» смысле (арабы против греков), а в региональном (Халеб против Дамаска, Дамаск против Константинополя и т. д.)[188]. Подобная версия выглядит более убедительно, так как

185 БЦЛ. С. 87.
186 *Karalevskij C.* Antioche. Col. 651, 653; *Nasrallah J.* HMLEM. T. 4(2). P. 162, 168–169.
187 *Masters B.* P. 87, 92, 94, 96.
188 Ibid. P. 92–96.

в отличие от предыдущей теории не противоречит очевидному отсутствию национального самосознания у сирийских христиан XVIII в. и позволяет, например, объяснить такой парадоксальный факт, как поддержка халебскими униатами в 1726 г. православного грека Сильвестра против араба-католика Кирилла. Главным сторонником, если не создателем, версии регионального сепаратизма был Томас Филип, утверждавший, что преуспевающий арабо-христианский средний класс начал добиваться большей роли в делах собственной общины, что и породило его конфликт с церковными властями Фанара. По его мнению, в 1724 г. патриарх впервые был избран дамасской общиной, а не назначен из Константинополя. Православие идентифицировалось с централизмом, а католицизм символизировал локальные интересы. Опираясь на отрывочное свидетельство французского консула в Халебе, Томас Филип делает абсолютно ошибочный вывод о том, что все православное духовенство было грекоязычно, и это якобы придавало этническую окраску конфликту региональных интересов. «Местная автономия была ключевым вопросом в генезисе Греко-католической общины», – приходит к заключению исследователь[189].

Подобных же взглядов придерживается Брюс Мастерс. Он называет униональные настроения ближневосточных христиан «народным реформаторским движением с сильными регионалистскими тенденциями»[190] и считает, что «сильный торговый средний класс доминировал во всех трех общинах (у православных, яковитов и армян, равно страдавших от католической экспансии. – *К.П.*), и местная (locally based) иерархия лучше бы служила его политическим интересам»[191]. Брюс Мастерс тоже не обошелся без фактических ошибок, приписывая униатским церквям введение в богослужебную практику понятного народу арабского языка вместо традиционных греческого и сирийского[192].

Однако и эта «регионалистская» трактовка тоже вызывает возражения. Из того, что писалось ранее[193], видно, сколь сильны были региональные землячества в XVI–XVII вв. Те же халебцы из поколения в поколение определяли своей волей кандидатуры антиохийских патриархов, не то что халебских митрополитов. При этом мотивы избрания того или иного человека на архиерейский престол остаются не до конца понятными. Заметно, что происхождение кандидата почему-то не играло тут решающей роли. Из семи митрополитов Халеба конца XVI – начала XVIII в. двое были халебскими уроженцами, происхождение одного неясно, и четверо оставшихся были выходцами из других городов. Их этих четверых Мелетий Карма, уроженец Хамы, был единодушно избран в 1612 г.

189 *Philipp Th*. P. 18–19.
190 *Masters B*. P. 71.
191 Ibid. P. 88.
192 Idid. P. 87.
193 См. главу IV.

халебским клиром и мирянами, выходец из Хамы Афанасий был поставлен в 1648 г. патриархом Макарием, который сам, как известно, происходил из Халеба, а дамаскинец Афанасий Даббас был, как это ни парадоксально, выдвинут в 1686 г. халебской общиной в противовес патриарху Кириллу аз-За‘иму, родившемуся в Халебе. Слишком много противоречий, которые не укладываются в однолинейную схему региональных пристрастий.

На наш взгляд, корни унии следует искать в иной сфере.

Суммируя взгляды западной науки, Брюс Мастерс выделяет еще два объяснения успехов католической пропаганды: материальное (Роберт Хаддад) и духовное (Бернар Эберже)[194].

О значении материальных факторов, тесных контактах сирийской экономики с Европой, вовлечении арабо-христианских торгово-предпринимательских кругов в орбиту католического культурно-политического влияния в настоящей главе уже говорилось. Торжество унии в Сирии во многом стало следствием ослабления Османской империи, усиления европейского влияния, когда сирийские христиане предпочитали ориентироваться уже не на Высокую Порту и Фанар, а на Ватикан и Версаль. Весьма символично, что первый униат, тиро-сидонский епископ Евфимий ас-Сайфи, пошел на сближение с Римом в тот самый год, когда Турция потерпела поражение под Веной и вступила в полосу затяжного упадка. Роберт Хаддад даже подметил, что скорость сближения патриарха Кирилла с Римом в 1716 г. совпадала с темпом продвижения европейских армий на Балканах во время тогдашней австро-турецкой войны. По словам этого исследователя, православие стало первой жертвой европейской экспансии в Османской империи[195]. Брюс Мастерс полагает, что униаты, сохраняя восточные обряды, «оставались под защитой этого важного фасада традиции, в то же время встраиваясь в новый экономический и политический мировой порядок, все более контролировавшийся Западом»[196].

Бернар Эберже, в свою очередь, пишет о значимости религиозно-культурных факторов. По его мнению, окостеневшая православная традиция и коррумпированное восточное духовенство не соответствовали духовным запросам своей паствы. Католицизм же стимулировал духовное возрождение арабов-христиан. Особое влияние миссионерская проповедь имела среди женщин, которые обретали более высокий общественный статус в рамках католической традиции[197]. Если отбросить конфессиональную ангажированность автора, опирающегося почти исключительно на католические источники и идеализи-

194 *Masters B.* P. 86.

195 *Haddad R.* On Melkite Passage to the Unia. P. 67–68, 78, 86–87. См. также: *Philipp Th.* P. 3–11, 16, 17; *Masters B.* P. 70, 80.

196 *Masters B.* P. 97.

197 *Heyberger B.* P. 149–153; *Masters B.* P. 86–87.

рующего униатскую церковь, где внутренних пороков было не меньше, чем у православных, – то следует признать, что политика миссионеров в культурно-образовательной сфере стала важным фактором успеха католической пропаганды. Упадок ближневосточного христианства, культурная деградация и невежество паствы и духовенства весьма болезненно воспринимались частью православного, коптского, яковитского и армянского клира. В среде каждой из левантийских церквей находились значительные группы духовенства, готовые ради шанса на духовное обновление и возрождение своих общин идти на союз с католиками, использовать их отлаженную систему образования и просвещения. Как писал И.Ю. Крачковский, преимущество маронитов и униатов перед православными заключалось в том, что ориентированные на Запад слои «могли опереться… на давнюю традицию и серьезную помощь как в школах, так и в развитии письменности... Православное духовенство таких возможностей не имело... Ориентированное в идеологических стремлениях на греко-византийскую письменность, оно не имело центра, сколько-нибудь похожего на Рим, к которому могло бы тяготеть»[198].

В то же время, нельзя не признать, что православная культура имела достаточно жизненных сил, она динамично развивались на протяжении XVII в., а католический вызов XVIII столетия стимулировал дальнейший подъем творческой активности православных арабов, о чем пойдет речь в следующей главе.

198 *Крачковский И.Ю.* Путешествие антиохийского патриарха Макария. С. 259–260.

ГЛАВА X

КУЛЬТУРА ПРАВОСЛАВНОГО ВОСТОКА

Общий контекст

На протяжении всей своей истории православные арабы никогда не имели собственной государственности, находились в инородном окружении и весьма сложных социально-политических условиях. Тем не менее мелькитская община продемонстрировала немалую жизнестойкость и силу идентичности. Этому способствовало наличие достаточно сложной и укорененной культурной традиции, способной к устойчивому воспроизводству и творческому развитию.

В первые века османского владычества эта культура пережила явственный подъем, резко контрастирующий с тем анабиозом, в котором пребывали ближневосточные христиане мамлюкской эпохи. Однако, прежде чем говорить о причинах и формах мелькитского культурного возрождения, следует уяснить положение арабо-православной культурной традиции в широком контексте родственных ей культур и субкультур, подчас оказывавших на нее сильное влияние.

Культура православного мира XVI–XVIII вв. была, в целом, единой для всех ее народов, хотя и разделялась на несколько региональных вариантов. Следует выделить балкано-средиземноморскую, восточнославянскую и, может быть, кавказскую группы культур, более или менее самодостаточных, хотя и пребывавших в тесном общении друг с другом. В первой из них лидирующую роль играли греки, которые оказывали сильное влияние на развитие южных славян, румын, христиан-арабов.

Если мы увеличим «степень приближения» и обратимся непосредственно к сиро-египетскому региону, то увидим там параллельное существование нескольких подвидов православной культуры. Левантийские греки представляли доминирующую в Восточном Средиземноморье греческую культуру.

В пределах Сирии, а также отчасти Палестины и Египта развивалась «провинциальная» арабо-православная культура. Там же в Сирии постепенно таяли островки сироязычной мелькитской письменности. В епархиях Восточной Анатолии сохранялась малоизученная армяноязычная православная субкультура. Для полноты картины можно упомянуть книжность грузинской и славянской монашеских колоний в Святой земле XVI–XVII вв. В состав Антиохийского патриархата, напомним, входила и часть собственно грузинских земель (Ахалцихский пашалык), которую, впрочем, мы не будем здесь рассматривать, так как она принадлежала к грузинской, а не к ближневосточной культурной традиции.

Греческая интеллектуальная элита, действовавшая в Палестине, Синае, Египте, была ориентирована на грекоязычный культурный ареал – Балканы, Архипелаг, греческую диаспору в Европе – и оказывалась теснее связанной с Константинополем, Афоном или Венецией, чем с окрестным арабским населением. Духовные потребности «туземцев» обслуживала арабская православная элита Сирии и Ливана. Развитие двух основных православных культур Ближнего Востока – греческой и арабской – шло параллельно, не сливаясь. В то же время арабо-православная культура испытывала сильнейшие воздействия со стороны греческой. В XVII–XVIII вв. можно выделить несколько эпох таких «культурных вливаний», выбросы импульсов, олицетворенные именами Мелетия Кармы, Макария аз-За‘има, иерусалимского патриарха Досифея, антиохийских первосвятителей Афанасия III Даббаса и Сильвестра. Для образованного христианина-араба знание греческого языка было обязательным. Переводы с греческого на арабский были массовыми, в том числе переводы самых современных на тот момент исторических и теологических трактатов. Как пример тесного переплетения этих двух культур можно назвать и становление арабского книгопечатания в греческих монастырях Валахии, и деятельность в Сирии просветителя Иакова Патмосского, о котором шла речь в предыдущей главе. Особенно показательно в этом контексте наличие «пограничного» двуязычного культурного пространства, творчество ряда «промежуточных» в культурно-языковом отношении фигур – эллинизированных арабов XVIII в. Софрония аль-Килизи, иерусалимского патриарха Анфима и других, писавших на обоих языках и игравших роль «посредников» между арабским и греческим мирами.

Творческая энергия Православного Востока воплотилась прежде всего в литературе, книгах, текстах. Архитектура и изобразительное искусство представлены куда менее ярко. Тем не менее кажется целесообразным начать обзор именно с этих жанров, а потом перейти к теме словесности. При этом мы оставим в стороне безбрежный и безымянный фольклор, легенды и пре-

дания о чудесах, связанных со Св. местами или великими подвижниками[1], а будем рассматривать только «верхние этажи» культуры.

Также следует оговориться, что мы не ставим своей задачей дать исчерпывающий перечень всех персоналий и произведений ближневосточной православной культуры. Такие справочники уже составлены Г. Графом и Ж. Насраллой. В рамках же настоящей работы хотелось бы представить общий обзор основных процессов и тенденций, определявших культурное творчество православных народов сиро-палестинского региона.

Архитектура

Первые три века османского владычества не ознаменовались какой-либо бурной строительной активностью ближневосточных христиан. Причиной тому были, с одной стороны, сохранявшиеся шариатские запреты на строительство новых и расширение старых церквей. Правда, такие акции, как разрушение храмов или обращение их в мечети и завии, столь часто происходившие в мамлюкскую эпоху, при османах случались как исключение[2]. Однако, с другой

1 Фольклорные сказания дошли до нас в записях паломников. Например, Василий Позняков в своем «Хождении» специально выделяет повествования о том, как александрийский патриарх Иоаким по принуждению мусульманского властителя выпил чашу с ядом и остался невредим, или о чудесах св. Николая и архистратига Михаила, связанных с христианскими монастырями в Каире и Иерусалиме (*Позняков В.* С. 8–14, 15–16, 51–53, 79). Исключительной популярностью пользовалось сказание о чудесном явлении Благодатного огня из треснувшей колонны храма Воскресения в Иерусалиме (см. анализ этой легенды: *Кузенков П.В., Панченко К.А.* С. 15–21). Многие паломники повторяли предание о массовом мученичестве монахов лавры св. Саввы от рук иноверцев-турок (*Радзивил Н.Х.* С. 136–138; *Лукьянов И.* Кол. 341–342; *Мелетий.* С. 154). В середине XIX в. Порфирий Успенский собрал богатый этнографический материал в православном селении Тайбе к северу от Иерусалима. Ученый вывез оттуда множество копий рукописных текстов, в большинстве своем, опять же, апокрифических преданий, имевших хождение в арабо-христианской среде (Краткий обзор собрания рукописей, принадлежавшего еп. Порфирию. С. 160). Анализ возникновения и дальнейшего бытования этих и других ближневосточных легенд – дело слишком трудоемкое, чтобы осуществить его в рамках настоящей работы. Для такого исследования иной раз больше нужна квалификация литературоведа, а не историка, хотя, с другой стороны, ни одна из упомянутых легенд не может быть понята без тесной привязки к историческим реалиям средневекового Востока.

2 Можно привести в качестве примера изгнание францисканцев из монастыря на горе Сион около 1550 г. (*Bakhit M.A.* P. 50), изъятие в 1570 и 1661 гг. маронитских церквей Бейрута, обращенных соответственно в караван-сарай и мечеть (Ibid. P. 39–40), или разорение армянского храма Вознесения на Елеонской горе в 1616 г. (*Симеон Лехаци.* С. 212). Заметно, что большинство этих эксцессов напрямую не затронули православных.

стороны, тяжелое экономическое положение значительной части христианских общин делали для них содержание церковных зданий едва ли посильной задачей[3]. Речь шла скорее о консервации ветшающих церквей и монастырей – иной раз, еще византийской постройки, – чем о новом строительстве и архитектурном творчестве.

В источниках имеется немало упоминаний о реставрационных работах, проводившихся иерусалимскими патриархами у Св. мест Палестины. В этой массе сообщений почти не выделяется каких-либо целенаправленных строительных кампаний: патриархи действовали по ситуации, руководствуясь не амбициозными архитектурными проектами, а необходимостью срочно подпереть ту или иную падающую стену.

Уже в конце 1530-х гг. патриарх Герман восстановил купола над храмом Воскресения и церковью Марии Магдалины. Строительство было проведено без санкции кади, «И ненавистницы веры нашея нечестивыя… – как писал патриарх, – арапленя и туркове в зависти не премолкле нам и шед оговорили мя к безбожному державцю санчагбию»[4]. Санджакбей заковал патриарха в цепи, а нелегально произведенные постройки хотел разрушить. Лишь ценой больших подношений этого удалось избежать.

В январе 1545 г. в Палестине произошло землетрясение с эпицентром под Мертвым морем. Сила толчков (7 баллов) не намного уступала печально знаменитому землетрясению 749 г., разрушившему десятки омейядских городов по обе стороны Иордана[5]. Однако за прошедшие восемьсот лет в Палестине осталось значительно меньше городов и строений, в силу чего и разрушения были не столь масштабны. Среди прочего обрушились колокольни храма Св. Гроба и Вифлеемской базилики Рождества, при этом первая в падении повредила купол храма Воскресения[6]. Симптоматично, что колокольни так и не были восстановлены в течение нескольких веков, по скудости церковных финансов. Во время землетрясения пострадал и Кувуклий над Св. Гробом. Разрешение на его реконструкцию, вопреки яростным протестам греков, получили францисканские монахи[7]. В Св. земле архитектура тесно переплеталась с политикой.

При патриархе Софронии была укреплена сводами клонившаяся к падению Вифлеемская церковь, а в патриархии построена церковь Константина и

3 Вспомним, как строительство башни в лавре св. Саввы подорвало финансы сербской монашеской общины, а реконструкция Крестного монастыря разорила грузинскую колонию.

4 *Архим. Макарий (Веретенников).* Грамота патриарха Германа. С. 208.

5 *Zuhair El-Isa.* P. 233.

6 *Каптерев Н.Ф.* Сношения. С. 8–9.

7 *Лопарев Х.М.* Приложение. С. 66.

Елены[8]. Паисий и Нектарий возводили подворья для паломников в Яффе и Рамле, отстраивали обветшавшие ограды монастырей[9].

Масштабную реконструкцию Вифлеемской базилики Рождества осуществил патриарх Досифей в начале 1670-х гг. Строительство сопровождалось некоторыми изменениями во внутренней планировке (был перекрыт коридор от латинского монастыря в Св. Пещеру) и, как следствие, столкновениями католиков и православных[10].

Серьезнейшей политической проблемой было подновление ротонды над Кувуклием Св. Гроба: эту честь оспаривали представители греческой и латинской церквей, пока наконец, в 1718 г., напуганные аварийным состоянием купола, они не договорились о совместной его реставрации[11]. Неоднократные ремонты монастырей и странноприимных домов предпринимались разными патриархами на протяжении всего XVIII в.[12]

Наконец, крупнейшим событием в архитектурной истории Св. земли стало восстановление храма Св. Гроба после пожара 1808 г. В ходе работ, проведенных в 1809–1810 гг. греческим архитектором *челеби* Комнином, планировка здания была сохранена, но убранство интерьеров несколько «скорректировано» в плане удаления элементов готического дизайна, оставшихся со времен крестоносцев[13].

Таким образом, нынешний облик храма Гроба Господня в какой-то мере представляет собой пример архитектуры Православного Востока раннеосманской эпохи. Другими наглядными примерами могут служить церковь архангела Гавриила в Назарете, восходящая к началу 1760-х гг. (нынешняя колокольня была добавлена позднее), а также монастырь св. Креста (ныне в черте Иерусалима), радикально перестроенный в середине XVII в.

Шариатские ограничения культового строительства легче было обойти в отдаленных монастырях: вспомним строительство сербскими монахами башни в лавре св. Саввы в начале XVII в. Башня сама по себе была целым монастырским комплексом с собственной церковью. Хотя, стоит подчеркнуть, юридически строительство башни оформлялось у османских властей как восстановление обветшавшего строения якобы согласно прежнему плану[14].

8 *Каптерев Н.Ф.* Господство греков. С. 210.

9 Там же; *Максим Симский.* С. 64, 72.

10 См. гл. VII; см. также *Каптерев Н.Ф.* Господство греков. С. 211; *Максим Симский.* С. 73–74, 77.

11 *Хрисанф.* С. 131–138; *Максим Симский.* С. 80.

12 *Максим Симский.* С. 83, 85.

13 О ходе восстановительных работ см.: *Максим Симский.* С. 110–130; *Прокопий Назианзин.* С. 188–217; *Неофит Кипрский.* Рассказ. С. 32–48.

14 *Фотић А.* С. 234.

В целом же, православных архитектурных объектов, сохранивших свой облик с XVI–XVIII вв., в Палестине осталось мало. Почти все церкви и монастыри были перестроены в XIX в., когда были отменены ограничения на отправление христианского культа и церковное строительство, а финансовое положение Иерусалимского патриархата значительно укрепилось.

В силу ограниченного количества аутентичных памятников XVI–XVIII вв. велика роль письменных источников в реконструкции внешнего облика ближневосточных церквей того времени. Впрочем, авторы этих текстов, паломники с «туннельным зрением», интересовались преимущественно «престижными» храмами у знаменитых мест поклонения. Как правило, внешний вид и убранство этих церквей представлялись наблюдателям довольно «благолепными». Сожаление вызывали лишь ободранное мраморное покрытие и заложенные ворота Вифлеемского храма. Только немногие путешественники обращали внимание на убогий вид церквей в деревнях и маленьких городах, резко контрастировавший с цветным мрамором и резными иконостасами знаменитых монастырей.

Так, Григорович-Барский свидетельствует, что ему «негдеже худшой, убогшой и беднейшой не случилося видети церкви», как той, что стояла на дороге недалеко от Яффы: «Не глаголю бо о том, яко не имат никаковаго украшения внутрь: ни образов, ни светилников, ничтоже, но сие болезненно, яко ни покрова, ни врат, ни окон. Что же имат? Точию три стени каменних, и то не цели, четвертая же стена, яже от входу, развалися даже до земле, верх же завалися такожде. Токмо над олтарем мало присененно тростию»[15].

Самые эмоциональные описания такого рода принадлежат Порфирию Успенскому. Хотя они несколько выходят за временные рамки нашего исследования, нетрудно предположить, что состояние церквей, виденных архимандритом, вряд ли сильно менялось с течением времени. Таким он нашел храм в деревне Бир аз-Зет на Прииорданской гряде: «Матерь Божья! Ангелы-Светы! Церковь есть длинная яма, накрытая иссохшими ветвями, свету Божия не видно в ней… Ничего там нет: ни икон, ни иконостаса, ни утвари, ни риз, для обозначения царских дверей складены из камней два кривые столпа и обмазаны глиной пополам с мякиною. Если бы в этой яме было, по крайней мере, подметено, то душа еще не так сильно скорбела бы о попранном величии святыни Господней»[16]. Даже новопостроенные сельские церкви не имели куполов, алтарей и иконостасов. «Вместо престола, – пишет Порфирий, – поставлен какой-то каменный столбец и на нем лежат грязные тряпки, коими что-то завернуто, вероятно, рукописное евангелие; от жалости я не хотел и развертывать их»[17].

15 *Григорович-Барский В.* 1885. С. 279.
16 *Порфирий Успенский.* Книга бытия моего. Т. 2. С. 204.
17 Там же. С. 197; см. также С. 207.

Такой же контраст между кафедральными соборами и церквями в сельской глубинке наблюдался и в Антиохийском патриархате. Вот еще одно свидетельство Порфирия: «Церковь… во имя Предтечи (в Маалюле. – *К.П.*). Ужас мой – г…на овечьи, вонь, всякая всячина, полати на полочках, заваленные дрянью. Кабак лучше этого храма»[18]. Строительная деятельность в Сирии, как и в Палестине, сводилась, главным образом, к подновлениям и реконструкциям. В большинстве сельских районов не было и потребности в новых церковных зданиях: вспомним процессы урбанизации, сокращения числа христиан и упразднения епархий в аграрных местностях, описанные в III главе.

Иной раз организаторы строительных работ пытались обойти шариатские ограничения, рассчитывая на удаленность от османских административных центров или пользуясь периодами смут, когда мусульманская судебная власть была парализована. Однако такие авантюры часто плохо заканчивались для христианских иерархов и архитекторов. Можно вспомнить печальную историю попа Моисея, пытавшегося нелегально отремонтировать Сайданайский монастырь в 1640-х гг.[19] Точно так же в 1759 г. дамасский паша бросил в тюрьму патриарха Сильвестра и его вакиля Михаила Туму, обложив их штрафом в 50 кошельков за произведенную двумя годами раньше незаконную перестройку и украшение церкви св. Киприана и Иустины[20].

Редко выпадавшая возможность провести крупномасштабное храмовое строительство и, как следствие, нехватка соответствующего опыта у архитекторов-христиан иногда вели к трагическим последствиям. В 1767 г. новопостроенная бейрутская церковь обвалилась, похоронив под обломками 87 прихожан: она строилась в спешке, а столпы ее были «тонки и несоразмерны», как пояснил летописец[21].

Похоже, меньше препятствий встречала перестройка архиерейских резиденций. Мелетий Карма отстроил новый митрополичий дом в Халебе, «с большими удобствами, прочной постройки, с высокими стенами… и крепкий в основаниях», как отзывался о нем Павел Алеппский[22]. Комплекс зданий дамасской патриархии, возведенный патриархом Макарием на московские деньги в конце 1650-х гг., был столь детально и красочно описан Павлом Алеппским, что, во избежание длинных цитат, лучше отослать читателя к первоисточнику[23].

Среди немногих примеров оригинального архитектурного творчества сирийских христиан можно назвать монастырское строительство под Триполи на

18 *Порфирий Успенский.* Книга бытия моего. Т. 1. С. 233.
19 См. главу V, прим. 162.
20 *Михаил Брейк.* Тарих аш-Шам. С. 59, 76.
21 БЦЛ. С. 64–65.
22 *Павел Алеппский.* Т. 5. С. 190.
23 Там же. Т. 5. С. 150–152. См. также гл. III.

рубеже XVI–XVII вв. и в первую очередь – возведение Баламандского монастыря, где остатки строений цистерианского аббатства крестоносцев были дополнены целым рядом построек XVII и XVIII вв.

Изобразительное искусство

В исследованиях Христианского Востока в последние десятилетия все более заметное место занимает искусствоведение, «теснящее» такие традиционные направления, как филология, теология и история. Не будучи специалистом в искусствоведческой проблематике, автор не может претендовать на сколько-нибудь глубокое освещение художественного творчества Православного Востока. Поэтому, мы представим вниманию читателя лишь беглый очерк изобразительного искусства православных сиро-палестинского региона, оставляя написание фундаментальных трудов на эту тему будущим исследователям.

Ближневосточная иконопись, как и вся культура православного Леванта, может быть разделена на две ветви – греческую и арабскую. Впрочем, разделение это более, чем условно. Только на первый взгляд может показаться правомерным вычленение каких-либо культурно-географических ареалов: Палестины с Синаем, где доминировала греческая живопись, и Сирии, региона преобладания арабских художественных традиций. На самом деле, на территории Палестины работало множество арабских живописцев и складывались целые художественные школы. Наряду с этим, к арабской (мелькитской) иконописной традиции причисляют ряд мастеров греческого происхождения, писавших иконы в Сирии для арабских церквей.

Так что, казалось бы, правильнее классифицировать ближневосточное изобразительное искусство по принципу той аудитории (субкультуры), на которую была ориентирована художественная продукция: были ли это греческие монастыри и многонациональный поток паломников или же автохтонные арабо-христианские общины. Но и этот критерий кажется размытым. Известны мастера, расписывавшие церкви и в греческих монастырях и в арабских селениях. А в этих арабских церквях мелькитские образа иной раз терялись в массе привозных икон греческого или русского письма.

Иконы церквей Иерусалима, Вифлеема, Синая и других знаменитых Св. мест тоже были, в значительной части, импортные, написанные греческими мастерами Восточного Средиземноморья. Тут доминировала продукция Критской школы, главной законодательницы художественных вкусов поствизантийского мира XVI – середины XVII в. Наряду с этим, были представлены и другие греческие региональные стили изобразительного искусства: так, «красивейший», по отзывам современников, иконостас Вифлеемского храма, установленный патриархом Досифеем в 1672 г. и разломанный францисканцами через 20 лет, был

изготовлен хиосскими мастерами[24]. Нынешний иконостас церкви Богородицы Баламандского монастыря был создан в Македонии в конце XVII в.[25]

Наряду с этим, греческие монахи-живописцы встречались и на территории собственно Арабского Востока. Крупным художественным центром был Синайский монастырь, где работали, главным образом, приезжие критские мастера. Синайская иконописная школа была способна на творческие новации, как, например, создание оригинального иконографического типа св. Екатерины, сидящей на троне. Эта икона, впервые выполненная в 1612 г. Иеремией Палладиусом для нового иконостаса монастыря, была в последующие десятилетия растиражирована во всех уголках восточно-христианского мира[26]. Мелетий Хиосский (будущий антиохийский патриарх Евфимий III ас-Сакизи), славившийся как иконописец, начинал свою церковную и творческую карьеру в палестинской лавре св. Саввы[27].

Параллельно с продукцией местного и греческого производства на Православном Востоке имели хождение иконы европейского и московского письма. Арсений Суханов с неудовольствием упоминает один из образов в лавре св. Саввы: «Алтарь у той церкви и перреграда и образы местные и праздники письма доброго, токмо распятие на кресте, что стоит над царскими дверями, письмо с латинского обычая»[28].

Рядом с греческими художниками в Палестине работали арабо-христианские мастера[29]. В большинстве своем это были ремесленники, ориентировавшиеся на обслуживание паломничества. Из их мастерских выходили иконы – рисованные, резаные на перламутре, а то и просто раскрашенные гравюры – с изображениями палестинских святынь или евангельских сюжетов и отличавшиеся нетипичным для других иконописных школ вниманием к топографии Св. земли[30]. Продукция эта имела массовый характер и отличалась невысоким

24 *Максим Симский*. С. 74.
25 *Slim S*. P. 82–83.
26 *Пятницкий Ю.А*. Икона «Св. Екатерина». С. 50, 53, 55.
27 *Павел Алеппский*. Т. 5. С. 190.
28 *Арсений Суханов*. С. 196.
29 В этой связи хотелось бы обратить внимание на триполийского иконописца первой половины XVIII в. Хану аль-Кудши (то есть аль-Кудси, «иерусалимца») (*Пятницкий Ю.А*. Живопись сиро-палестинского региона. С. 126–127). Он представляет собой любопытный пример художника-палестинца, работавшего в пределах Антиохийского патриархата. Другой пример художественной активности палестинских арабов имеется в коллекции греческих рукописей, вывезенных Порфирием Успенским с Ближнего Востока. Это сборник наставлений по церковной живописи, переписанный с книги, принадлежавшей православному арабскому иконописцу из Иерусалима (Краткий обзор собрания рукописей, принадлежавшего еп. Порфирию. С. 108).
30 Немало редких иконографических сюжетов встречалось на иконах в храмах лавры св. Саввы, например, сцена с изображением Богоматери, причащающей из чаши Савву и других монахов (*Порфирий Успенский*. Книга бытия моего. Т. 2. С. 141).

художественным уровнем[31], видимо, соответствовавшим непритязательным запросам паломников. Как писал о ней в конце XVIII в. Мелетий: «Есть во Иерусалиме из Арапов иконописцы и серебряных дел мастера. Первых работа очень низка, однако довольно они пиша на полотно поклонникам град Иерусалим со всеми св. местами, за труд свой приобретают; другие же мастерства своего вещи, кандила и прочее изрядно отделывают»[32].

Впрочем, и уровень греческой живописи после угасания Критской школы в середине XVII в. начинает быстро деградировать[33]. В то же время, количественные показатели иконописного производства были весьма высоки. Продукция православных мастеров «вторгалась» даже на «чужую территорию»: в униатском монастыре Яффы в 30х – 40х гг. XIX в. иконостас был укомплектован образами, писанными в Иерусалиме православным диаконом-арабом[34].

Особо стоит упомянуть традиционный промысел жителей Вифлеема – резьбу по перламутру, изготовление перламутровых крестов и образов[35]. Это ремесло известно чуть ли не со времен Крестовых походов, однако в музейных собраниях хранятся лишь поздние образцы – XIX, редко XVIII столетия.

Рост паломничества стимулировал активизацию изготовления соответствующих сувениров – четок, крестов, поясов, агнцев, моделей храмов и т. п. Во времена К. Вольнея вывоз подобных изделий из Палестины достигал 300 ящиков в год, принося монастырям разных исповеданий суммарный доход в 50 тыс. пиастров. «Приуготовление сих святых вещей, – писал французский путешественник, – прокармливает наибольшую часть магометанских и христианских семей в Иерусалиме, также и в лежащих по близости странах; мущины, женщины и самые ребята занимаются все резьбою образов, точением дерева, низанием кораллов и вышиванием шелком, жемчугом, золотом и серебром»[36].

В этой же группе художественных ремесел, «завязанных» на обслуживание паломничества, следует упомянуть такое специфическое ответвление изобразительного искусства, как татуировка. Многие пилигримы хотели оставить на своем теле вечный и зримый символ паломнического подвига. Эта традиция вызвала к жизни появление соответствующей ремесленной специализации. Самое раннее известное нам описание технологии иерусалимских татуировок относится к концу XVII в. Наложив трафарет, мастер отпечатывал на руке хаджия угольным порошком силуэт рисунка, а потом обкалывал его контур иглами, макая их в чернила, изготовленные из ружейного пороха, смешанного с бычьей

31 *Пятницкий Ю.А.* Живопись сиро-палестинского региона. С. 114.
32 *Мелетий*. С. 307.
33 *Пятницкий Ю.А.* Икона «Св. Екатерина». С. 54.
34 *Порфирий Успенский.* Книга бытия моего. Т. 3. С. 212.
35 *Мелетий*. С. 307.
36 *Вольней К.-Ф.* С. 420.

желчью. Сделанный рисунок промывали вином для дезинфекции[37]. Самих изображений татуировок, насколько известно, не сохранилось, так как материал, на который их наносили, менее стоек, чем камень и дерево. Нам остается обращаться к словесным описаниям рисунков. Г. Маундрелл упоминает о множестве вариантов символики Св. Града, предлагавшихся мастерами татуировок[38]. К. Вольней писал об изображениях креста, копья и скрещенных имен Иисуса Христа и Марии[39].

Оба автора общались прежде всего с богомольцами католического исповедания. Однако малочисленность западных паломников заставляет предположить, что они не смогли бы обеспечить устойчивый спрос на услуги татуажа. Более чем вероятно, что подобные же традиции бытовали среди приверженцев нехалкидонских церквей и православных арабов.

Живопись сирийских мелькитов пережила в своем развитии, естественно, те же этапы взлетов и падений, что и сама арабо-христианская община региона. Эпоха Высокого Средневековья, XI–XIV вв., оставила по себе ряд памятников изобразительного искусства, из которых наиболее многочисленную группу представляют фресковые росписи церквей плато Каламун в районе Сайданаи–Маалюли–Небка. Мелькитская живопись основывалась на византийских изобразительных канонах с подмесом элементов сирийской и западноевропейской эстетики. Последнюю арабы-христиане воспринимали через посредство крестоносцев и Кипрского королевства. Так, например, на ближневосточных фресках и иконах св. Георгий и другие святые воины выполнены в типично византийской манере, облачены в балканские пластинчатые доспехи, но при этом осенены характерными крестоносными штандартами с красным крестом на белом поле[40].

Однако в Позднее Средневековье традиция иконописания у арабов-христиан фактически прервалась. Арабских икон ранее XVI в. вообще не сохранилось, за единичными исключениями. От XVI в. тоже дошли лишь считанные экземпляры икон, главным образом, завезенные из греческих земель[41]. Трудно понять, как целый народ на века потерял способность к самовыражению посредством изобразительного искусства[42].

Поэтому, самым впечатляющим моментом в истории мелькитского искусства стало возрождение живописной традиции в XVII в. Это произошло в

37 *Maundrell H.* P. 445–446.
38 Ibid. P. 445.
39 *Вольней К.* С. 426.
40 См. напр.: *Immerzeel M.* Divine Cavalry. P. 265–286.
41 Icones Arabes. P. 12.
42 Сказанное в полной мере относится к коптам, сиро-яковитам и несторианам, у которых после XIV в. тоже прекратилось иконописание.

общем контексте культурного подъема, получившего название «Мелькитский ренессанс» (о нем см. далее). Инициатором «ренессанса» традиционно считается халебский митрополит Мелетий Карма (1572–1635). В молодости Карма много лет провел в Палестине, где имел возможность познакомиться с греческим иконописанием. Он пригласил в Сирию своего собрата по лавре св. Саввы иконописца Мелетия Хиосца, расписавшего, в частности, дамасский кафедральный собор[43]. Хиосский художник исполнил роль катализатора возрождения интереса к живописи у православных арабов.

Живописному искусству научился у Мелетия один из питомцев Кармы священник Юсуф (конец XVI в. – после 1667 г.), прозванный впоследствии *аль-Мусаввир* («художник»). Он был известен не только как иконописец, но и как переводчик, каллиграф и миниатюрист. Самые ранние его работы датированы 1641 г. Сохранилось 19 икон с подписью Юсуфа аль-Мусаввира, относящихся к периоду 1645–1667 гг. Для работ Юсуфа характерно сильное греческое влияние. Мы не найдем там какой-либо ближневосточной специфики, кроме арабских надписей в книгах и свитках, которые держат святые и пророки. Иногда маргинальные персонажи изображены в длинных арабских рубахах (галабийях) и тюрбанах[44]. Юсуфа можно считать одним из многих художников интернационального поствизантийского стиля, причем далеко не лучшим из них. Впрочем, приписываемая Юсуфу икона «Вознесение» из кафедрального собора в Латакии сделала бы честь лучшим мастерам Критской школы.

Количественные показатели продукции Юсуфа аль-Мусаввира были невелики, и этим объясняется масштабный импорт икон в Сирию в середине XVII в. Патриарх Макарий во время своего первого визита в Москву охотно закупал русские иконы. В своей челобитной Алексею Михайловичу он писал: «На твоем царском премногом жалованьи выменил я… тритцать икон штилистовых розных святых, чем благословлять мне… как Бог меня принесет в свою область, православных христьян нарочитых людей»[45]. Макарий просил изготовить для икон оклады за счет царской казны.

В следующий свой приезд, в 1668 г., он уже напрямую запросил в дар русские иконы для украшения церквей своего бедствующего престола: «И в тех, государь, церквах от многих лет иконы местные обетчали, а иконников, государь, добрых у нас нет, написать и поновить некому»[46]. Макарий заказал конкретную тематику икон, которые были в сжатые сроки выполнены мастерами Костромы, Ярославля и Нижнего Новгорода[47].

43 Арабская Псалтырь. С. 26.
44 Icones Arabes. P. 30–31.
45 РГАДА. Ф. 52/1. 1654 г. № 21. Ч. 3. Л. 69.
46 *Брюсова В.Г.* С. 129–130.
47 Там же.

Для Православного Востока была характерна эстетическая «всеядность», явственно выразившаяся в художественных суждениях Павла Алеппского. Эталоном для него была продукция Критской школы, вобравшей в себя ряд элементов итальянского барокко. Возможно, как раз европейская барочная живопись более всего импонировала Павлу – отсюда его известный отзыв об украинской иконописи: «Казацкие живописцы заимствовали красоты живописи лиц и цвета одежды от франкских и ляшских живописцев… и теперь пишут православные образа, будучи обученными и искусными»[48].

В московскую иконопись того времени «франкские» веяния только начинали проникать, вызывая протесты ревнителей благочестия. Тем не менее не вестернизированная московская манера письма тоже нравилась Павлу. «Знай, – пишет он, – что иконописцы в этом городе не имеют себе подобных на лице земли по своему искусству, тонкости кисти и навыку в мастерстве… Жаль, что люди с такими руками тленны!»[49]

Юсуф аль-Мусаввир считается основоположником «Халебской школы» иконописи, представленной прежде всего четырьмя поколениями его семьи. Занятие отца унаследовал один из сыновей Юсуфа священник Ни‘ма аль-Мусаввир (работал в 1675–1722 гг.). Это был, пожалуй, самый плодовитый арабский иконописец, и редкая из больших церквей Сирии и Ливана не имеет его икон[50]. Стиль Ни‘мы резко отличается от художественной манеры его отца большей графичностью, жесткостью линий. Лучшее его произведение, на наш взгляд, это икона святых столпников Симеона Старшего и Младшего (1699 г., Баламанд). Два подвижника на вершинах колонн на фоне угловатых гор окружены целым калейдоскопом фигурок клириков, арабов-бедуинов, немощных и убогих, многие из которых представляют собой реальные типажи той эпохи, сохраненные для нас кистью живописца[51].

Искусствоведы полагают, что Ни‘ма аль-Мусаввир имел наклонности к художественному эксперименту и пробовал себя в двух разных стилях. Один был сдержано-суровым, напоминающим манеру Критской школы, другой – перенасыщенный золотым сиянием, превращающий икону в произведение ювелирного искусства. Это дало основание приписать Ни‘ме множество разностильных безымянных икон, ино-

48 *Павел Алеппский*. Т. 2. С. 41.
49 Там же. Т. 4. С. 43.
50 Icones Arabes. P. 31.
51 Ibid. P. 42–43. Можно сравнить с этой работой аналогичную икону Симеона Столпника Младшего, приписываемую Юсуфу аль-Мусаввиру (ibid. P. 38–39). Это целый комикс со многими десятками персонажей, сюжет которого разворачивается вокруг центральной оси – колонны столпника – и сопровождается пояснительными текстами. Иконографический тип святых столпников, несущий явственный региональный колорит, наиболее удавался арабским художникам.

гда, на наш взгляд, не вполне обоснованно. Так, например, икона св. Иулиании из ливанского монастыря св. Михаила в Зуке[52] с нежным переливом цветов и светотенью, искусно передающей объемы лиц и рук, даже на взгляд неспециалиста не имеет ничего общего с «жесткой» манерой письма Ни'мы. Как представляется, арабо-христианских художников было значительно больше, чем мы думаем. Многие из них остались безымянными, а их работы приписали другим мастерам.

С начала XVIII в. в творчестве мелькитских художников нарастают европейские влияния. Впрочем, не совсем понятно, можно ли говорить о прямых заимствованиях из живописи барокко, или же барочные элементы были восприняты арабами через посредство греческой иконописи, которая испытывала те же западные воздействия. Сначала эти заимствования проявлялись в изображении доспехов, женских костюмов, декора зданий или предметов. Потом у сына Ни'мы – Ханании (конец XVII в. – около 1740) и внука Журжиса аль-Мусаввира († после 1777 г.) появляются сюжеты и мотивы, непривычные для православного канона[53]. Можно указать на флоральную тему в работах Ханании[54], его икону «Богоматерь с розой» (1721 г.)[55] или икону Журжиса «Непорочное зачатие» (1762 г.), вдохновленную сюжетом одноименной картины Мурильо[56]. Однако, не взирая на эти имитации, общий стиль халебских художников в целом соответствовал поствизантийской манере, единой для всего Православного Востока. Тому же Журжису принадлежит абсолютно «византийская» по стилю и духу икона св. Иоанн Креститель (1755 г.)[57].

Ханания и особенно Журжис аль-Мусаввир работали в эпоху ожесточенной борьбы православия и католичества за преобладание в Халебе. Искусствоведы пытались делать предположения о конфессиональной ориентации арабских иконописцев. Журжиса, например, считают филокатоликом на основании его барочных увлечений и того факта, что большинство написанных им работ украшают униатские храмы[58].

Уже из этих аргументов видно, что не существовало никакой специфически униатской иконописи. Приверженцы унии вполне разделяли православную эстетику. Иконы Халебской школы хранятся ныне как в православных, так и в униатских, и даже иногда в армянских и маронитских церквях. Мы можем четко определить католическое исповедание художника лишь в том случае, если он в подписи к иконе сам атрибутирует свою принадлежность к одной из униатских монашеских конгрегаций. Как это делал ученик Журжиса базилианский монах Кирилл ад-Димашки

52 Icones Arabes. P. 50–51.
53 Ibid. P. 31.
54 Ibid. P. 73.
55 Ibid. P. 66.
56 Ibid. P. 80–81.
57 Ibid. P. 87.
58 Ibid. P. 31.

(† 1798 г.). Стиль же его ничем не отличается от манеры Халебской школы кроме некоторой примитивности, упрощенности форм и декоративных мотивов[59].

В отечественной литературе делалась попытка выделить еще один художественный стиль в мелькитской иконописи – «грекофильскую» триполийско-бейрутскую школу первой половины XVIII в., ориентировавшуюся на копирование критской манеры письма. Арабское происхождение авторов триполийских икон заметно только по арабоязычным надписям, кричащей цветовой гамме и чрезмерному обилию декоративных деталей[60]. Однако представления об особой высокопрофессиональной «прибрежной» школе, которую противопоставляют «простонародной» халебской, основываются, похоже, на недоразумении. Лучшие иконы Баламандского монастыря под Триполи, на основе которых судили о специфике триполийской школы, являются как раз вкладами халебских христиан и принадлежат кисти Ни‘мы аль-Мусаввира[61]. Зарубежные искусствоведы причисляют тех немногих иконописцев, которые работали на побережье (например, упомянутого ранее Ханну аль-Кудси[62]) к Халебской школе.

Туда же относят греческих художников, живших в Сирии, таких как патриарх Сильвестр и триполийский епископ Парфений[63]. Парфению принадлежит несколько работ, датированных 1760-ми гг. Художник не пытался копировать барокко; его иконы больше напоминают стиль Палеологовского Проторенессанса. Икона Парфения «Пророк Илия, избивающий жрецов Ваала»[64], на наш взгляд, является одной из вершин ближневосточной живописи.

Если и выделять в сирийской иконописи простонародную наивную школу, то следует говорить о группе художников, работавших для церквей плато Каламун, расположенном между Хомсом и Дамаском. В этом регионе идентифицировано около десятка живописцев, в большинстве своем православного исповедания. Их иконы датированы в диапазоне 1702–1792 гг. Выделение этих мастеров в особую «школу» весьма условно, поскольку манера каждого из них вполне индивидуальна. Объединяет их только общее арабское происхождение и характерный для всех наивный примитивизм провинциального искусства[65]. Самым выдающимся из региональных художников XVIII в. считается Михаил Наджжар ад-Димашки,

59 Icones Arabes. P. 32.

60 *Пятницкий Ю.А*. Живопись сиро-палестинского региона. С. 111–113.

61 См. также: *Slim S*. P. 95–101.

62 Icones Arabes. P. 76–77; *Пятницкий Ю.А*. Живопись сиро-палестинского региона. С. 111–112, 126–127, 206, 212.

63 Icones Arabes. P. 32. Занятия иконописью приписывали и патриарху Анфиму (1792–1813 гг.); Порфирий Успенский упоминал виденную им икону Спасителя работы этого патриарха, датированную 1810 г. (*Порфирий Успенский*. Восток Христианский. Сирия. С. 122).

64 Icones Arabes. P. 107.

65 Ibid. P. 113.

очень плодовитый мастер, работавший между 1705 и 1743 гг. для православной церкви Константина и Елены в Ябруде и храмов Сайданаи и Дейр Атийе. Ему свойственна яркая, лубочная, несколько графичная манера письма, обладающая тем не менее неким обаянием наивного искусства[66]. Из других художников этого круга стоит упомянуть Юсуфа ибн Михаила Элиана (1770-е гг.)[67], чьи иконы считаются одними из лучших в собрании Сайданайского монастыря.

К этой же группе провинциальных художников мы склонны причислить ливанского иконописца Бутруса Аджайми (работал между 1806 и 1845 гг.). Хотя искусствоведы выделяют живопись Аджайми вместе с работами другого художника XIX в. Ни‘мы Насера аль-Хомси в особый «неоархаичный» стиль[68], по своим эстетическим достоинствам она близка иконописи плато Каламун XVIII в. и представляет собой крайнюю форму лубочного примитивизма. Специалисты тем не менее высоко ценят это полудетское искусство и отказываются считать его «декадансом». Оно напоминает им то европейский авангард XX столетия, то «большой стиль» мелькитской иконописи XVII–XVIII вв.[69] Стоит признать, иные неказистые иконы Бутруса несут в себе странную первобытную энергетику, которой не обладали городские художники – подражатели барокко или Критской школы.

В начале XIX в. ближневосточная иконопись получила еще один мощный греческий импульс в лице критского уроженца Михаила Полихрониса (Михаила аль-Карити, как его называли арабы). Художественное образование он получил на родине, а во втором десятилетии XIX в. работал в Сирии и Ливане, украсив множеством икон храмы Маалюли, Сайданаи и Триполи. Специалисты называют его стиль синтезом поствизантийского барокко и арабо-христианского искусства[70].

В сопоставлении с тогдашней европейской живописью иконы Михаила Полихрониса могут показаться слишком слащавыми, лишенными перспективы и зачастую объема, с театрально застывшими фигурами. Декоративная сторона иконы интересовала его ничуть не меньше содержательной, художник долго и тщательно прорабатывал отделку одежды всех своих персонажей. Однако, сравнивая его работы с творчеством арабских богомазов XVIII в., кажется, что Михаил достиг вершин реализма в мелькитской иконописи[71].

Критский мастер оказал заметное влияние на современных ему арабских иконописцев, так что специалисты считают возможным говорить о «школе По-

66 Icones Arabes. P. 119–135.
67 Ibid. P. 136–145.
68 Ibid. P. 209.
69 Ibid.
70 Ibid. P. 159.
71 Ibid. P. 163, 167, 169, 170.

лихрониса»[72]. Впрочем, уровень подражателей был заметно ниже тех образцов, на которые они ориентировались. Вообще, складывается впечатление о деградации арабской иконописи в XIX в. Это ярко проявилось в продукции так называемой «Иерусалимской школы» второй половины столетия[73]. Впрочем ее деятельность выходит за временные рамки настоящего исследования, и это избавляет нас от необходимости анализировать труды поздних иерусалимских иконописцев.

Завершая тему мелькитской иконописи, мы должны признать, что вышеизложенные эстетические суждения неизбежно субъективны. «Качественные» характеристики православной живописи определить едва ли возможно за отсутствием общепризнанных критериев оценки.

Любопытно, что наблюдатели первой половины XIX в., привыкшие к живописи классицизма, отзывались о ближневосточном христианском искусстве весьма скептически. А.С. Норов, посетив монастырь св. Георгия под Бейт-Джалой, отметил: «Живопись образов очень дурна, в роде суздальской, хотя образ св. Георгия очень древний»[74]. Ему вторит Порфирий Успенский, описывая церковь Благовещения в лавре св. Саввы: «Живопись крайне дурна. Замечательно только то, что лица изображены весьма сурово и сухи; страшно, или, лучше, неприятно, смотреть на них»[75]. Зачастую путешественники имели дело с наивной лубочной живописью сельских храмов. В таком случае становится понятен сарказм Порфирия, наблюдавшего фреску со сценой жертвоприношения Авраама в палестинской деревне Тайбе: «Авраам за волосы держит своего сына… который по особенному искусству живописца походит на осленка»[76]. При описании деревенских церквей Иерусалимского патриархата у Порфирия все время встречаются замечания типа: «Старые иконы самой грубой живописи присланы сюда из монастыря св. Гроба», «Иконы весьма ветхие, почти без ликов», «Две или три полинялые иконы составляют все украшение этого святилища»[77].

Греческая литература в Палестине XVI – середины XVII в.

Писать о культурном творчестве палестинских греков достаточно сложно в силу их неразрывной связи с остальной частью греческого мира, органической принадлежности к общеэллинской культуре. Иные из архиереев Св. земли

72 Icones Arabes. P. 171.
73 Ibid. P. 182–207.
74 *Норов А.С.* 1878. С. 44.
75 *Порфирий Успенский.* Книга бытия моего. Т. 2. С. 141.
76 Там же. Т. 3. С. 543.
77 Там же. Т. 3. С. 542, Т. 2. С. 207, 201.

большую часть жизни провели в Стамбуле или Молдо-Валахии, и их литературные труды имеют весьма опосредованное отношение к Арабскому Востоку. Не будучи специалистом в новогреческой тематике, автор, опять же, не может претендовать на полноту картины и должен ограничиться лишь схематическим обзором культурной активности греческих клириков Св. земли.

В литературной деятельности палестинских греков можно выделить ряд характерных особенностей. Это, прежде всего, интерес к ближневосточной истории, особенно церковной, и географии. Святогробцы внесли заметный вклад в развитие жанра проскинитариев – путеводителей по Св. земле. Хотя литература такого рода предназначалась прежде всего для «внешнего пользования», для паломников, приходивших в Палестину с Балкан, само составление путеводителей было едва ли возможным без участия местного Святогробского духовенства. Тексты «Проскинитариев» хранили и переписывали в палестинских монастырях.

Один из самых интересных образцов подобного жанра – «Проскинитарий, содержащий все чудесные знамения, явленные Спасителем нашим в Св. городе Иерусалиме»[78]. В отличие от остальных путеводителей, чье авторство и датировки весьма туманны, данный текст несомненно принадлежит святогробскому монаху, писавшему между 1582 и 1586 гг. В тексте встречается, пожалуй, самое раннее упоминание об отрицании католиками феномена Благодатного огня в связи с переходом Западной церкви на григорианский календарь. Когда верующие зажигают свечи от Огня, пишет автор, «франки стоят в большом недоумении. Они не верят этому чуду и повторяют, что все это обман. И они остаются при своей вере, а мы при своей, и вы верьте всему, чтобы мы молились за вас»[79].

Это сочинение было написано в стихотворной форме, оно достаточно большое по объему, изобилует мелкими подробностями и эмоциональными излияниями, будь то скорбь о разрушенных святынях или благоговение перед святостью древних подвижников. Автор был не лишен чувства юмора, благодаря чему донес до нас некоторые детали быта книгописцев. Так, в завершение своего труда он сообщает: «И знайте, почему рассказ этот кончен… потому что я писал его ночью при свечах; кошка прыгнула (она была черная и молодая), пробегала мышь, кошка прыгнула вновь, погасила свет и меня не спросила»[80].

К авторам проскинитариев примыкает и видный дипломат, сподвижник патриарха Паисия Гавриил, архиепископ назаретский (ум. между 1652 и 1657 гг.). Будучи в 1651 г. в Москве с дипломатическим поручением, Гавриил, быстро

78 Проскинитарий 1580-х гг.
79 Там же. С. 199.
80 Там же. С. 227.

освоивший церковнославянский язык, занимался переводами из греческой литературы, создал ряд оригинальных трудов дидактического характера, а также наиболее известное свое сочинение «Повесть о святых и богопроходных местах святого града Иерусалима» – географический обзор Палестины, в первую очередь ее церковных древностей[81].

С середины XVII в., эпохи Паисия и Гавриила, начинается расцвет греческой культуры в Св. земле. К свите патриарха Паисия некоторое время принадлежал и один из самых блестящих греческих интеллектуалов той эпохи митрополит газский Паисий Лигарид (1609/10–1678). Прекрасное европейское образование и таланты ученого сочетались у него с редким авантюризмом и беспринципностью. Долгие годы Лигарид вел двойную игру, лавируя между православной церковью и римским престолом. Приглашенный в Москву патриархом Никоном в 1662 г., Паисий был приближен царем, переметнулся на сторону врагов Никона и стал главным его гонителем. Зигзаги политической биографии Лигарида подробно описаны в главе VIII. Что же касается литературных трудов этого автора, то следует упомянуть ряд его богословских и исторических сочинений, самое важное из которых, посвященное палестинской церковной истории, легло в основу классического труда Досифея «История Иерусалимских патриархов»[82].

Известность Паисия Лигарида на Ближнем Востоке перешагнула границы греческого культурного ареала. Его труды весьма почитались в арабо-христианской среде. Антиохийский патриарх Макарий и Павел Алеппский, встречавшиеся с Лигаридом в Валахии в 1657 г., были просто раздавлены интеллектом греческого ученого. Павел пишет о нем с огромным благоговением и рассказывает, с каким трудом выпрашивал разрешение Паисия скопировать составленную им книгу пророчеств мудрецов и святых о грядущих событиях на Востоке, «пока… не добился его согласия при помощи подарков и потому, что ему стало совестно перед нами»[83].

Не меньшей известностью пользовалось на Православном Востоке творчество Нектария (1602–1676), синайского монаха, впоследствии, в 1661–1669 гг., – иерусалимского патриарха. Основоположник ближневосточной археологии и эпиграфики, собиратель древних надписей, автор знаменитых церковно-исторических трудов, он посвятил свой литературный талант возвеличиванию, иной раз в ущерб научной объективности, синайского монастыря св. Екатерины, за что потом претерпел жесткую критику патриарха Досифея. Впрочем, Досифей никогда не позволял себе такие уничижительные характеристики своего

81 *Гавриил Назаретский.* С. II-V; ПЭ. Т. 10. С. 206–207.
82 *Лебедев А.П.* История. С. 8–9; СИППО. 1892. С. 499–500; *Померанцев И.* Досифей. С. 26.
83 *Павел Алеппский.* Т. 5. С. 27–29.

предшественника, которые охотно применял к другим синаитам. Он понимал, что с осуждением Нектария падет тень на весь Иерусалимский престол.

Перу Нектария принадлежит ряд полемических антилатинских трактатов о папской власти, обстоятельствах Флорентийской унии и др. Впоследствии часть этих трудов была издана Досифеем. Сочинения Нектария оказались востребованы в арабской среде в период борьбы с католической унией в Антиохийском патриархате. В 1730-х гг. антилатинские трактаты иерусалимского патриарха были переведены на арабский язык и позже опубликованы[84].

Досифей Нотара

Творчество патриарха Досифея Нотары (1641–1707) представляет собой вершину греческой палестинской культуры. Сам патриарх был крупнейшим ученым того времени на всем поствизантийском пространстве. Он неизменно находился в центре духовно-интеллектуальной жизни православного миллета, который испытывал в эту эпоху заметные влияния со стороны католической и протестантской мысли.

XVII в. был временем серьезного увлечения греческих философов идеями кальвинизма. Наиболее крупной фигурой в этом ряду был константинопольский патриарх Кирилл Лукарис (1572–1637), автор протестантского по духу скандально знаменитого сочинения «Исповедание веры»[85]. Эти идеи получили дальнейшее развитие в трудах целого ряда его учеников и последователей, таких, как Феофил Коридаллевс (1563–1646), один из наставников будущего патриарха Нектария, или Иоанн Кариофил (ум. около 1693 г.), друг и союзник синайского епископа Анании. Наряду с этим богословским направлением, действовало и антипротестантское течение, представители которого опирались на авторитет греческих отцов церкви и разрозненные элементы латинской схоластики. Церковные иерархи, стремясь отмежеваться от кальвинистских симпатий Лукариса, провели целый ряд поместных соборов, на которых осудили протестантские вероучения. Последний из этих соборов был организован именно патриархом Досифеем в Вифлееме в 1672 г.[86]

Досифей весьма критически относился к Кириллу Лукарису, называл его «тайным еретиком», писал о том, что тот «показал себя зломудрым и недостойным престола и сана»[87]. Впрочем, из политических соображений участники антипротестантских соборов избегали осуждать лично Кирилла Лукариса, зна-

84 Рукоп. Баламанд. № 178, 179.

85 Русский перевод: *Кирилл Лукарис.* Исповедание веры. СПб. 2001; см. также: *Лебедев А.П.* История. С. 633–673.

86 *Лебедев А.П.* История. С. 674–695; *Померанцев И.* Досифей. С. 9–17.

87 *Лебедев А.П.* История. С. 633.

менитого церковного иерарха, а предпочитали подвергать сомнению авторство «Исповедания веры». Столь же негативно Досифей воспринимал и других протестантствующих богословов. Последний из них – И. Кариофил, великий логофет Константинопольской церкви, – претерпел немало гонений от Досифея и даже был в 1695 г. удостоен полемического трактата «Меч на Иоанна Кариофила». Во многом именно усилиями иерусалимского патриарха «протестантская смута» в греческой церкви к концу XVII в. сошла на нет[88].

Не менее враждебно Досифей относился и к католичеству. Если борьба с протестантскими влияниями была предметом отвлеченной богословской полемики, то отношения православия с католичеством сплошь и рядом перетекали в политическое противостояние. Это была и борьба за обладание Св. местами Палестины, непосредственно касавшаяся Досифея, и проблема военно-политической и религиозной экспансии католических держав на Балканах, и необходимость противостояния католическому идейно-культурному влиянию в России и Грузии. В предыдущих главах уже шла речь о многообразной организационно-пропагандистской деятельности Досифея по предотвращению латинского проникновения во всех уголках православного мира. Здесь же стоит упомянуть интеллектуальную активность патриарха. Он полемизировал с современными ему латинскими теологами, писал комментарии к антикатолическим сочинениям византийских и новогреческих авторов.

Тот же страстный темперамент и непреклонный фанатизм выплеснулись на страницы исторических трудов Досифея. По справедливому замечанию Н.Ф. Каптерева, эти сочинения, «хотя и не отличаются тщательностью обработки материала и научною самостоятельностию, нередко страдают растянутостью... но за то поражают громадной начитанностью автора[89], разнообразием и обширностью познаний, удивительным ученым трудолюбием и своей особою целию»[90]. Цель у Досифея была вполне прикладной – пропаганда православия, обличение врагов истинной веры и Иерусалимского престола.

Главным трудом Досифея стала фундаментальная «История иерусалимских патриархов» – одна из первых в науке попыток обратиться к прошлому палестинского православия. В ранневизантийской историографии достаточно подробно были описаны как первые века христианства, так и эпоха Вселенских соборов, так что до периода арабских завоеваний у Досифея не должно было

88 Там же. С. 690–695.

89 В одном лишь труде Досифея «История епископии горы Синая» мы насчитали более чем 30 источников от Евсевия Кесарийского до Нектария, не включая в этот список акты поместных соборов, на которые ссылался Досифей. Сохранились, кстати, собственноручно скопированные патриархом тексты многих документов по церковной истории XIII–XVII вв., использованные им в научной работе.

90 *Каптерев Н.Ф.* Характер отношений. С. 223.

быть проблем с источниками. Зато далее ему приходилось «продираться» почти вслепую. Период с VII по XV в. представлял собой сплошное белое пятно, и, заполнив его, Досифей проложил дорогу поколениям позднейших исследователей, многие из которых механически повторяли основные положения его труда. В своей работе Досифей использовал архивы патриархии, все доступные византийские источники, некоторые латинские хроники и труды арабо-христианских авторов, прежде всего Евтихия Александрийского, чью хронику для него перевел архиепископ газский Христодул. Хронология иерусалимских патриархов, предложенная Досифеем, весьма несовершенна по причине того, что «летописцы разногласят, чаще же всего совершенно молчат»[91]; особенное негодование историка вызывали пробелы и несуразности в иерусалимских диптихах. Досифей и сам понимал недостатки своего труда, предоставляя исправление их «мудрейшим» исследователям. Изложение фактов автор перемежал поучениями, историософскими и пропагандистскими отступлениями зачастую антилатинского характера. Так, резкой критике Досифей подвергал Крестовые походы: «Франки более чем язычники суть враги и гонители православия», «французы... овладели в свое время Иерусалимом, но они же сделались виновными в том, что туземные христиане были уничтожены и возобладало шестикратно увеличившееся языческое господство»[92].

Одной из основных задач исторических изысканий Досифея было обоснование прав Иерусалимской церкви на обладание Св. местами Палестины и обличение ее неизбывных соперников – католиков и армян. Задачу эту патриарх успешно выполнил. Православные авторы, писавшие о межхристианских отношениях в Св. земле, столетиями опирались и зачастую до сих пор опираются на аргументы Досифея. В то же время следует признать, что историческую истину он часто приносил в жертву задачам пропаганды. В подтверждение прав и привилегий греческой церкви Досифей измыслил множество исторических мифов и повторил другие апокрифы, уже до него имевшие хождение в среде святогробцев. Поэтому к повествованию Досифея о событиях даже XVI в., вроде бы недалеко от него отстоящего, следует относиться с осторожностью[93]. По-настоящему подробной и достоверной (с поправкой на эмоциональные перехлесты) хроника Досифея становится, начиная с описания событий XVII столетия. Тут патриарх опирается на архивные документы и собственные воспоминания – ему было что вспомнить

91 *Досифей.* Неизданные главы. С. 30.

92 Там же. С. 29–30.

93 Можно отметить в этой связи, что греческие летописцы приписывали составление некоей исторической хроники Герману, первому патриарху-греку в Иерусалиме (*Максим Симский.* С. 100). Однако приходится усомниться в достоверности этих известий: как раз в силу слабого знания реалий XVI столетия позднейшими святогробскими хронистами.

за те полвека, которые он провел в эпицентре церковно-политической жизни Христианского Востока.

Досифею принадлежит также ряд других исторических трудов, из которых отечественному читателю наиболее доступна «История епископии горы Синая»[94]. Эта книга – тоже побочный результат многолетней борьбы патриарха, на сей раз с амбициями синайской монашеской братии[95]. На страницах этого сочинения читатель не встретит елейных описаний синайских святынь, казалось бы, обязательных для любого автора, взявшегося писать о монастыре св. Екатерины. Досифея интересовали куда более приземленные проблемы – юридический статус монастыря, доказательства его извечной подчиненности Иерусалимскому престолу, обличение интриг и гордыни синайских «злоепископов» и «лжемонахов». Не елей, а желчь сочится из каждой строчки Досифея. Недаром историки назвали эту книгу «непреклонно мстительной»[96]. В ней патриарх отвел душу, взяв на страницах книги реванш за все поражения, понесенные им от синаитов в реальной жизни.

Досифей стремился использовать в своей идейно-политической борьбе передовую технологию того времени – книгопечатание. В этой сфере латинский Запад значительно опережал православный Восток. Досифей писал: «Видя, что… проклятый папизм… хочет обмануть некоторые части Православной… Церкви софистическими и лживыми словами мирской премудрости, православные же, хотя и мужественно борются против злоумышленников… однако же делают это с большим трудом, потому что книг древних православных святителей и иных мудрецов… они не имеют в одном месте наготове, чтобы отвечать на каждое ухищрение нечестивцев… мы захотели собрать отовсюду эти сочинения древних и новых православных и напечатать их»[97]. И хотя греческие типографии, в частности, в Венеции, существовали уже с XVI в., Досифею, с его грандиозными планами и задачами, требовалось собственное «издательство». В 1680 г. при поддержке молдавского господаря патриарх учредил типографию в одном из ясских монастырей. В 1682 и 1683 гг. типография выпустила антилатинский трактат иерусалимского патриарха Нектария и ряд других сочинений той же направленности. Однако в ходе войны Османской империи со «Священной Лигой» Молдавия была опустошена поляками, и ясская типография погибла. Досифей сумел возобновить издательскую деятельность только через 7 лет, уже в Бухаресте, под покровительством господаря Иоанна Константина Басараба. В 1690 г. там вышел сборник

94 *Досифей*. История епископии горы Синая.
95 См. гл. VI.
96 *Досифей*. История епископии горы Синая. С. III.
97 *Яламас Д.А.* Грамота Досифея. С. 236.

с обличением кальвинистской доктрины, включавший труды Мелетия Сирига и самого Досифея.

Параллельно патриарх пытался найти более могущественного покровителя своих книгопечатных проектов. В 1692 г. племянник Досифея Хрисанф был направлен в Москву с просьбой организовать там издание на греческом языке антилатинской полемической литературы, дабы уберечь «простецов-христиан» от «папской заразы, которая паче чумы и язвы губит паству Христову».[98] Хотя инициатива Досифея была благосклонно встречена в России, создание типографии затянулось, и патриарх быстро охладел к своему проекту. В 1694 г. он отозвал из Москвы Хрисанфа, необходимого ему на Востоке, а также рассорился с братьями Лихудами, которые единственные могли бы организовать в Москве греческое книгопечатание[99].

Ситуация выглядит не до конца понятной: Досифей, хотя и был человеком импульсивным, но обладал достаточной целеустремленностью и умел доводить до конца то, что задумывал. Возможно, задачи, которые ставил Досифей, отчасти решил печатный станок, действовавший в Валахии. На протяжении 90-х гг. XVII в. достаточно регулярно выходили в свет полемические антилатинские трактаты и послания как самого Досифея, так и отредактированные им сочинения византийских церковных авторитетов, начиная с патриарха Фотия[100].

Досифей заботился о развитии просвещения в восточно-христианском мире, в частности в Палестине. В 1704–1706 гг. он при помощи спонсоров-фанариотов создал сеть школ в Иерусалиме, Газе, Рамле, Кераке и других городах. Программу этих школ патриарх разрабатывал сам, делая упор на изучение греческой и арабской грамоты[101].

XVIII век

Многие направления деятельности Досифея были продолжены его преемником Хрисанфом (1707–1731 гг.). Как уже упоминалось, он получил блестящее образование в Венеции, Падуе и Париже, был близок со многими светилами науки, среди которых стоит назвать доминиканца Лекьена, одного из первых европейских специалистов по истории ближневосточного христианства.

Энциклопедическая образованность и научная одаренность Хрисанфа заметны по одному лишь перечню тем его сочинений – тут и математика, и астрономия, и богословие, и философия, и представляющие для нас наибольший ин-

98 *Яламас Д.А.* Грамота Досифея. С. 237.
99 Там же; *Фонкич Б.Л.* Попытка создания греческой типографии.
100 *Померанцев И.* Досифей. С. 23–25.
101 Там же. С. 28–29; *Соколов И.* Святогробское братство. С. 8.

терес историко-географические труды. Часть их посвящена непосредственно Христианскому Востоку, обзору православных епархий и патриархатов. Так, труд Хрисанфа «История и описание Святой земли и святого града Иерусалима» (1728 г.) содержит топографический очерк Палестины с многочисленными экскурсами в историю страны. Уже из самого круга задействованных источников видно, что автор был на порядок образованнее Досифея. Хрисанф опирался не только на Ветхий Завет и византийских писателей, но и на античных историков и географов, а также современных ему западноевропейских ученых.

В то же время утонченный интеллектуал Хрисанф не обладал такой сильной и цельной натурой, как его дядя. За страницами трудов Хрисанфа не чувствуется бешеных страстей и эмоций, его манера письма в целом бесстрастна и несколько заунывна[102].

Хрисанф не отставал от Досифея в плане покровительства школам и библиотекам, активной издательской деятельности. Помимо собственных работ им была опубликована в Бухаресте в 1715 г. «История иерусалимских патриархов» Досифея, которую Хрисанф сократил и местами радикально переделал, как считают, из опасения вызвать неудовольствие османов. Этот патриарх был куда более лоялен к Высокой Порте, чем его предшественник[103].

После Хрисанфа на иерусалимском престоле долго не появлялось людей такого интеллектуального уровня. Тем не менее некоторое литературное оживление в среде палестинских греков продолжалось и во второй трети XVIII в. Так, патриарх Парфений (1737–1766 гг.) еще в бытность свою митрополитом Кесарии Палестинской написал повествование «О распрях между православными и армянами», происходившими в первой половине 30-х гг. XVIII в. Это сочинение, напыщенно-цветистое по стилю, было составлено между 1734 и 1737 гг. с утилитарной целью – обогатить преемников опытом борьбы с соперничающими конфессиями[104]. В предыдущей главе упоминалась переписка Парфения с российским Синодом о причинах долгов Иерусалимского престола и проблеме статуса Святых мест. По просьбе из Петербурга патриарх собствен-

102 Такое ощущение усиливается еще и особенностями русского перевода «Истории и описания Св. земли». Около 1728 г. экземпляр этого труда был прислан Хрисанфом в дар российскому императору Петру II и переведен толмачем-украинцем на неказистый канцелярский язык петровской эпохи, густо пересыпанный полонизмами и латинизмами, характерными для лексики выпускников западнорусских школ. Уже в XIX в. этот перевод был охарактеризован как «буквальный, часто темный, иногда бессмысленный» (*Лопарев Х.М.* Хрисанф. С. 27).

103 О Хрисанфе см.: *Хрисанф.* История Св. земли; *Лопарев Х.М.* Хрисанф; ВВ. Т. 1. С. 694; Т.8. С. 557–560.

104 Рассказ Парфения Афинянина, митрополита Кесарии Палестинской, о распрях между православными и армянами / Материалы для истории Иерусалимской патриархии XVI-XIX века. Т. 1. СПб. 1901. С. 189–275.

норучно составил исторический очерк состояния Иерусалимской церкви и ее взаимоотношений с соперничающими исповеданиями. Этот текст, хотя и восходит в значительной степени к «Истории» Досифея, тем не менее заслуживает быть упомянутым в общем контексте историографического творчества палестинских греков[105].

Видной фигурой в православной культуре Палестины того времени был просветитель Иаков Патмосский, о котором уже говорилось в главе IX в связи с борьбой против католической унии. Покинув Сирию в 1735 г., Иаков, после короткого пребывания на Патмосе, по настойчивым просьбам святогробского клира переселился в Иерусалим (осень 1736 г.). Там он основал четвертое и последнее за свою жизнь богословское училище, где преподавал до самой смерти в 1765 г. Эта школа имела своей целью, наряду с начальным образованием детей христиан-арабов, подготовку образованных клириков для замещения ответственных должностей в Святогробском братстве. В программу обучения входили языки (древнееврейский, древнегреческий, арабский, латинский), греческая литература – от античной до поствизантийской, а также логика, философия, математика. Особый упор делался на подготовку к проповеднической деятельности. Школа славилась далеко за пределами Палестины; многие ее выпускники и преподаватели сделали успешную церковную карьеру. Так, сотрудники Иакова афинянин Ефрем и сириец Софроний впоследствии занимали иерусалимский патриарший престол (в 1766–1770 и 1770–1774 гг. соответственно)[106].

Иаков Патмосский был не единственным греческим «культуртрегером», направленным на Ближний Восток для противостояния католическому натиску. В год смерти Иакова в Палестине появился монах с Корфу Никифор Феотоки (1731–1800), обучавшийся в свое время в итальянских университетах и преподававший в корфусской гимназии. Из Палестины он уехал в Константинополь, позже возглавлял гимназию в Яссах, а в 1776 г. переселился в Россию, где занимал ряд архиерейских кафедр. Согласно русским источникам, Никифор занимался в 60-х – 70-х гг. XVIII в. проповеднической деятельностью в Палестине и Египте, где «обратил многих магометан и язычников»[107]. Это неправдоподобное утверждение не может не вызвать

105 Труд Парфения называется «Краткое ведение о древних вольностях патриархов Иерусалимских и причин распрей между Греками, Римлянами и Армянами». Рукописный греческий оригинал этого сочинения с приложенными к нему копиями исторических документов хранится в АВПРИ (Ф. 89/1. 1745 г. № 4. Л. 53–74 об. Русский перевод: Там же. Л. 75–117). Сокращенный перевод «Краткого ведения» был опубликован Н.Ф. Каптеревым: *Каптерев Н.Ф.* Сношения. С. 446–455.

106 *Соколов И.И.* Иаков Патмоский. С. 501–522.

107 *Болховитинов*. С. 233.

скептического мнения о результатах проповеди Никифора. Столь же мало вероятно, чтобы принес большую пользу его антилатинский трактат, изданный по-гречески в Германии в 1775 г.[108] Обличать унию по-гречески, обращаясь к арабской аудитории, было малопродуктивно. Однако не исключено, что Никифор в какой-то мере владел арабским языком: он указан в числе переводчиков (вместе со священником Антуном Саббагом и Ильясом Никулой Фахром, о котором еще будет идти речь) сочинения «Хабария мулюк ар-Рус» («Известия о русских царях»), появившемся в арабской версии в 1773 г. явно в связи с тогдашней русско-турецкой войной[109].

Куда большую роль и в греческой и в арабской культуре сыграл соученик Иакова по Патмосской академии дидаскал Ефрем. В 40-е – 50-е гг. он был учителем и проповедником на Кипре. Уже тогда Иаков сотрудничал с Ефремом в деле подготовки к изданию трудов Макария Патмосского. Сборники проповедей Макария несколько раз издавались в Европе между 1755 и 1768 гг., причем тираж первого издания был задержан в Венеции и уничтожен по приказу инквизиции. Около 1760 г. Ефрем был избран кипрским архиепископом, однако по неясным причинам уклонился от этой чести и покинул остров. В 1761 г. он находился в Бейруте и Дамаске, главных центрах противоборства православия и унии. По просьбе одного из арабо-православных писателей – священника Юсуфа Марка – Ефрем составил антикатолический трактат «Свод еретических новшеств, введенных латинянами». В нем автор привел список 170 отклонений от православного вероучения, утвердившихся в католической церкви за время, начиная с Великой схизмы 1054 г. Скорее всего, этот текст изначально был написан по-гречески и потом переведен на арабский; сомнительно, чтобы Ефрем владел арабским языком. Ефрему принадлежит еще свыше десятка богословских, канонических и гомилетических сочинений, в большинстве своем напечатанных еще при его жизни, однако эти труды написаны по-гречески и не имеют прямого отношения к Арабскому Востоку.

Вскоре после 1761 г. Ефрем перебрался в Палестину. Какое-то время он состоял помощником Иакова Патмосского в его училище, по некоторым данным, возглавлял школу после смерти Иакова. Дидаскал Ефрем сделал стремительную карьеру в Иерусалимской церкви, быстро стал одним из влиятельных членов синода и вскоре был рукоположен в вифлеемского митрополита. Возможно, в судьбе Ефрема сыграло свою роль и общее происхождение с тогдашним патриархом Парфением Афинянином – вспомним, как сильны были земляческие связи в среде святогробцев. В октябре 1766 г. престарелый Парфений, проживавший в Стамбуле, представил вселенскому патриарху акт

108 *Болховитинов*. С. 234.
109 Рукоп. Дамаск. № 102.

отречения от престола в пользу Ефрема, который в декабре 1766 г. был возведен на патриаршество[110].

Пожалуй, самым выдающимся из выпускников Иерусалимской школы стал будущий патриарх Анфим (около 1718–1808). Он происходил из месопотамских несториан, в детстве попал в плен к бедуинам, был выкуплен святогробцами, обращен в православие и получил греческое воспитание. Ученик Иакова Патмосского и Софрония, он впоследствии широко славился своей ученостью и блестящим знанием греческого, арабского, турецкого и персидского языков. Какое-то время Анфим занимал пост секретаря Святогробского братства, после смерти Иакова возглавил его школу и принял должность священнопроповедника Иерусалимского престола. В течении 20 лет, с 1788 по 1808 г., он стоял во главе Иерусалимской церкви, был одним из самых авторитетных иерархов православного миллета. Анфим был известен как блестящий оратор, проповедывавший на трех языках, покровитель просвещения, не оставлявший своим вниманием Иерусалимское училище. Во главе его он поставил архимандрита Максима, писателя-богослова, филолога и переводчика, владевшего и арабским языком. Собственные сочинения – «Толкование на книгу псалмов» и комментарий к христианским догматам «Верное наставление в православной вере» – Анфим написал сначала по-гречески, а потом перевел на арабский язык. Несмотря на свою ассимиляцию в греческой среде, патриарх не забывал о нуждах соплеменников-арабов. Полемические и просветительские труды Анфима, изданные в Вене в начале 90-х гг. XVIII в., использовались арабами еще многие десятилетия спустя[111].

Самый интересный из трудов патриарха выполнен в весьма необычном для арабо-христианской литературы жанре пропагандистского манифеста – это «Патрикиа дидаскали» («Отеческое наставление») 1798 г. В нем Анфим восславляет Османскую империю, как орудие в руках Господа, призванное защитить восточнохристианский мир от агрессии латинской Европы[112]. Идея эта,

110 *Максим Симский*. С. 84; *Nasrallah J.* HMLEM. T. 4 (2). P. 93–95, 196; *Соколов И.* Дидаскал Иаков Патмосский. С. 507, 518; см. полную библиографию по Ефрему в статье: *Панченко К.А.* Ефрем II Афинянин, патриарх иерусалимский / ПЭ. Т. 19. С. 69–70.

111 *Яред Г.* С. 12, 16–17, 23–24; *Мелетий*. С. 13–16; *Graf G.* P. 146–148.

112 «Взгляни, как явственно Господь наш, безграничный в Своей милости и премудрости, вновь оградил… святую и православную веру… Он возвысил из ничего эту могущественную империю Османов, на месте нашей Римской (Византийской) империи, которая начала уклоняться от истины православной веры. И Он возвысил империю Османов выше, чем любое царство, дабы показать без сомнения, что произошло это по Божественной воле, а не человеческой силой… Всемогущий Господь поставил затем над нами это высокое царство, “ибо нет власти не от Бога”, так, чтобы было оно для людей Запада уздой, а для нас, людей Востока – средством к спасению» (Цит. по: *Braude B., Lewis B.* P. 16–17).

разделявшаяся значительной частью православного духовенства со времен Флорентийского собора 1439 г., если не ранее, редко находила себе столь откровенное и эмоциональное словесное выражение, как в трактате Анфима.

Плеяда историков

Рубеж XVIII–XIX вв. был отмечен новым всплеском творческой активности палестинских греков. В эти годы появляется целый ряд историков-летописцев Иерусалимской церкви. Первым из них следует назвать уже упомянутого архимандрита Максима Симского (Симея) († после 1810 г.), ученика патриарха Анфима, главу Иерусалимского училища. Русский паломник Мелетий, посетивший Палестину в 1794 г., сетовал, что во всем Святогробском братстве едва ли найдутся двое ученых иноков. Одним из этих двоих он называл как раз Максима Симского. По словам Мелетия, «протосингел (Максим. – *К.П.*) препровождает жизнь молчаливую, от которой однако уделяет несколько времени на обучение пяти или шести человек наукам»[113]. Наряду с трудами по эллинской грамматике и географии Св. земли Максим оставил ценное сочинение по истории Иерусалима[114]. Максим почти механически переписывал хронику Досифея, чем оказал немалую услугу современным исследователям, для которых его сочинение куда более доступно, чем книга Досифея, уже в XIX в. ставшая раритетом. Дополнительные источники Максим Симский, как кажется, не привлекал. Перейдя к событиям XVIII в., особенно второй его трети, когда нельзя было уже опираться на труды Досифея и Хрисанфа, автор становится весьма лаконичен. Только начиная с Египетской экспедиции Бонапарта, записи становятся подробнее, приобретают дневниковый характер[115].

Своими литературными трудами был известен также каппадокиец Прокопий Назианзин (1776–1822), названный турками «Арабоглу» («Сын араба») за блестящее владение арабским языком. Прокопий занимал пост драгомана Иерусалимской патриархии и патриаршего наместника, постоянно был в гуще церковно-политической жизни. В условиях многолетнего отсутствия патриарха драгоман был одним из тех, кто возглавлял православную общину в Палестине и в этом качестве неоднократно подвергался репрессиям османских властей после начала Греческого восстания. Перу Прокопия Назианзина принадлежит

113 *Мелетий*. С. 283.

114 Фрагмент его опубликован в русском переводе под заглавием «История Иерусалимских патриархов от времени 6 вселенского собора до 1810 г.». См.: *Максим Симский.*

115 Похоже, свою «Историю Иерусалимских патриархов» Максим написал в 1801 г. Дневник палестинских событий с начала 1802 г. до декабря 1809 г. представлял собой отдельное сочинение и был добавлен в «Историю» позднейшими издателями (*Максим Симский*. С. 55, 94).

поэма о пожаре храма Св. Гроба в 1808 г. и хроника «Попираемый Иерусалим», составленная в значительной степени по материалам «Истории» Досифея. Новаторским моментом у Прокопия была композиция летописи. Она начиналась с перечня иерусалимских патриархов до начала XIX в. Далее шло поочередное изложение борьбы за Св. места с католиками и армянами (с 1517 г. до второго десятилетия XIX в., при этом козням армян было уделено втрое больше места, чем проискам католиков). В заключение прилагался перевод 32 указов мусульманских властителей, начиная от легендарного *ахтинамэ* (указа) халифа Омара, о привилегиях православной церкви в Палестине (особенно полно были представлены фирманы Махмуда II). Судя по всему, сочинение Прокопия преследовало такие же прагматические цели, как и труд Парфения Афинянина, а именно, обогатить читателей-святогробцев опытом борьбы с «еретиками», дать им аргументы в спорах о принадлежности Св. мест.

Если о событиях, происходивших до конца XVII в., Прокопий не сказал много нового, то XVIII столетие описано им полнее, чем у Максима Симского, и независимо от него. Автор, в частности, явно пользовался повествованием Парфения Афинянина. Изложение материала у Прокопия местами весьма эмоционально, тем более что он был непосредственным участником событий первых двух десятилетий XIX в. Иные сцены изображены им с позиции очевидца: «Хаджи-Халиль-эфенди, бросив на нас сердитый и свирепый взор и тряся головою и желая напугать нас, сказал так: вы хотите уничтожить повеление и приговор царя? На это мы ответили: Мы рабы и холопы на много лет здравствующего царя и не можем помышлять о подобной нелепости…»[116]

Уже после смерти Прокопия библиотекарь и секретарь Святогробского братства Анфим Анхиальский († после 1851 г.) дописал продолжение хроники. «Я закончил эту книгу и прибавил, что сам испытал и чему сам был очевидцем»[117], сообщает он в предисловии. Труд Анфима излагает во всех подробностях события 1819–1828 гг., «последнее преисполненное треволнениями десятилетие», как он это назвал[118]. Анфим жил в эпоху, когда Палестина стала вполне доступной и безопасной для иностранных путешественников, иные из которых упоминают его в своих записках. Так, А.С. Норов, описывая патриаршее книгохранилище, замечает: «Библиотека находится под ведением первого секретаря, ученого и любезного иеромонаха Анфимоса… он знает французский язык»[119]. А.Н. Муравьев приложил к первому изданию своих записок о путешествии в Св. землю составленную Анфимом статистику православного

116 *Прокопий Назианзин.* С. 222.
117 Там же. С. 132.
118 Там же.
119 *Норов А.С.* Путешествие. Т. 1. С. 217.

народонаселения. Порфирий Успенский был, впрочем, невысокого мнения об этом статистическом описании, полном ошибок. По мнению въедливого архимандрита, «автор никогда не ездил по Палестине, не имел ясного понятия о местоположении, расстоянии, народонаселении православных деревень»[120]. Порфирий в 1840-е гг. не раз лично встречался с Анфимом и оставил довольно колоритные его описания: древний старец, уже ушедший на покой, но сохранивший интерес к церковной политике и бурный темперамент; тяжелого посоха Анфима боялось все святогробское духовенство[121].

Самым плодовитым писателем первой половины XIX в. был Неофит Кипрский († после 1844 г.), секретарь патриархии, одно время, в начале 30-х гг. XIX в., – игумен лавры св. Саввы. Среди его трудов выделяется «Рассказ Неофита Кипрского о находящихся в Иерусалиме христианских вероисповеданиях и о ссорах их между собой по поводу мест поклонения» – история Палестины от основания Иерусалима до 1843 г. – и хроника «Двадцатилетие, или продолжение всего случившегося в православной Иерусалимской церкви с 1821 до настоящего 1841 года». Из всех летописцев своего поколения Неофит был наиболее творческой личностью. Он оказался единственным, кто не был «раздавлен» авторитетом «Истории» Досифея и не стал ее переписывать. Неофит, конечно, использовал этот источник, но наряду с ним задействовал множество других документов, в частности, копии османских судебных решений, хранившиеся в архиве патриархии. В результате, описание событий XVI в. получилось у Неофита подробнее, чем в хронике Досифея. Правда, первая половина XVIII в. Неофитом почти пропущена, подробности вновь нарастают лишь со времени Египетской экспедиции Бонапарта. Неофиту принадлежит ряд других сочинений, в частности повествование «Об арабо-католиках, или униатах», посвященное католической экспансии на Востоке. Впрочем, о том, что происходило в Сирии в XVIII в., Неофит имел крайне смутное представление; научный интерес представляет лишь описание современных ему событий.

Как видим, все вышеперечисленные летописи – Максима, Прокопия, Неофита – отличаются рядом общих черт. Основное внимание они уделяют борьбе за Св. места, а иные стороны жизни палестинских христиан освещены значительно меньше. Летописцам не удалось избежать эффекта аберрации близости. Доосманская эпоха отражена более чем кратко. Немногим подробнее говорится о XVI в. Зато XVII в. описан со множеством деталей, благодаря опоре хронистов на «Историю» Досифея. XVIII век известен авторам хуже XVII. И только с начала XIX столетия записи снова становятся подробными и отражают личные впечатления и воспоминания историков.

120 *Порфирий Успенский*. Книга бытия моего. Т. 3. С. 559–560.
121 Там же. Т. 1. С. 437, Т. 3. С. 623.

Библиотеки Св. земли

Литературная активность святогробцев и многовековые пожертвования в Иерусалим богослужебных рукописей способствовали накоплению значительных книжных собраний в монастырях Иерусалимского патриархата. Даже к концу XIX в., несмотря на значительные утраты, в палестинских монастырях сохранилось около полутора тысяч рукописных фолиантов. Крупнейшие библиотеки существовали в патриаршей резиденции в Иерусалиме и в лавре св. Саввы[122]. Стоит отметить также собрание грузинских рукописей в монастыре св. Креста.

Арсений Суханов в 1652 г. описал книжное собрание Архангельского монастыря, подворья лавры: «Книг греческих, латинских, словенских, печатных и письменных, и всяких премудрых философских, без числа много, драгоценных книг, а много и погнило, и моль переела; тут живали в старину сербы... и греки ненавидя, того ради и запустошили»[123].

В 1834 г. британский путешественник Р. Керзон оставил описание библиотеки лавры св. Саввы: «На одной стороне церкви я увидел шаткую лестницу, прислоненную к стене и ведущую в маленькую дверь примерно в 10 футах от земли. Взобравшись по этой лестнице, я обнаружил, что нахожусь в библиотеке, о которой так много слышал. Это была маленькая квадратная комната или, скорее, большой чулан, в верхней части одной из гигантских опор, поддерживающих стены монастыря. Тут я нашел около тысячи книг, почти все – рукописные, духовного содержания. Один том, на болгарском или сербском языке, был написан унциалом; остальные были на греческом, большей частью – XII века… Было еще под сотню других манускриптов в шкафу в апсиде церкви: мне не разрешили осмотреть их»[124].

Из библиотеки лавры Порфирий Успенский вывез лучшие экземпляры своей коллекции рукописей Христианского Востока: достаточно посмотреть на каталог собрания Порфирия, чтобы составить представление о количестве и качестве рукописных сокровищ, хранившихся в Мар Сабе[125].

Не меньшее значение имела и библиотека Иерусалимской патриархии. О ее сохранении и пополнении заботился еще патриарх Досифей, который даже включил особый пункт в устав Святогробского братства от 1689 г.: «Библиотека патриархии должна иметь хорошую дверь и запор, и книги должны очищаться от пыли один раз в три месяца. Ключ от библиотеки должен храниться у заслу-

122 ВВ. Т.1. С. 683–690.

123 *Арсений Суханов*. С. 164–165, см. также С. 196; ВВ. Т. 1. С. 546–554, 683–690.

124 *Curzon R*. P. 187.

125 Краткий обзор собрания рукописей, принадлежавшего еп. Порфирию. С. 72–156; О библиотеке лавры см. также: *Норов А.С*. Путешествие. Т. 1. С. 60.

живающего доверия брата, чтобы не пропала и не была изъята ни одна книга, и тот брат, который желает взять книгу, обязан записать и по прочтении возвратить, а вне Иерусалима никто и никоим способом не имеет права взять книгу из библиотеки»[126].

Похоже, эти инструкции отчасти выполнялись, и через полтора века Р. Керзон отметил, что патриархия «имеет хорошую библиотеку. Ее железная дверь отпирается ключом размером с кавалерийский пистолет. Книги хранятся в хорошем порядке и составляют около двух тысяч печатных томов на разных языках и около пятисот греческих и арабских бумажных манускриптов, все – богословские. Есть еще около сотни греческих рукописей на пергаменте: вся коллекция в прекрасном состоянии»[127].

Православная Палестина: маргинальные субкультуры

Наряду с высокоразвитой греческой книжной культурой в Иерусалимском патриархате сохранялась и самодостаточная культура православных арабов. Впрочем, следует оговориться, что неверно было бы выделять особую палестинскую арабо-христианскую субкультуру. Границы внутри арабо-православного мира были не просто «прозрачными» – их не было вообще. На всем пространстве Сирии, Палестины и Египта шло свободное перемещение людей и книг. Православные палестинские арабы были в полном объеме знакомы с литературным творчеством своих сирийских единоверцев. Порфирий Успенский в 1846 г. обнаружил в библиотеке вифлеемского митрополита издания всех арабо-православных типографий – бухарестской, халебской, ясской, бейрутской – за все XVIII столетие, начиная от первых образцов арабского книгопечатания в Валахии 1701 г. и кончая венскими публикациями патриарха Анфима[128]. Многие из имевших хождение в Палестине арабо-христианских рукописей были написаны в Дамаске или Халебе, а потом пожертвованы паломниками в Вифлеем или церковь Св. Иакова в Иерусалиме, выделенную для арабского богослужения[129]. Правда, на этом фоне собственно палестинское книгописание выглядит довольно скромно[130].

126 Правовая организация Святогробского братства. С. 156.
127 *Curzon R.* P. 172; См. также: *Норов А.С.* Путешествие. Т.1. С. 217; *Порфирий Успенский.* Книга бытия моего. Т. 2. С. 309–315. Порфирий оценивал библиотеку патриархии более скромно: свыше 54 пергаментных манускриптов, 284 бумажных и 540 печатных книг, итого – 878 томов.
128 *Порфирий Успенский*. Книга бытия моего. Т. 3. С. 327–334.
129 Там же. С. 326; Отчет ИПБ. 1899 г. С. 60, 66.
130 Рукоп. Востфака. № 221, 231; Отчет ИПБ. 1899 г. С. 73.

В культурной жизни православной Палестины выделяется заметный подъем конца XVII в. Он напрямую связан с усилиями патриарха Досифея и его наместника архиепископа Газы Христодула возродить арабо-православную культуру и книжность. Христодул, который, похоже, был кем-то вроде советника Досифея по арабским делам, много переводил с греческого на арабский, поощрял другие переводы (в том числе и с церковнославянского языка), заказывал переписку арабских богослужебных книг, в частности для церквей Заиорданья[131]. Одна из подобных богослужебных рукописей, пожертвованная в свое время в церковь селения Фахайс в Аджлунских горах, хранится в Российской Национальной библиотеке С.-Петербурга. Пожертвование сделал хури Неофит, называвший себя «вакилем отца кир патриарха иерусалимского… Досифея»[132]. У книги была трудная судьба, она чем-то залита, захватана грязными пальцами, края листов от постоянного употребления истрепаны и подклеены. Много листов проедено извилистыми ходами червей. Один лист, пришедший в полную негодность, заменен более новым, другого формата; текст на нем написан гораздо худшим почерком. На полях рукописи иногда попадаются пометки заиорданских хури, написанные корявым почерком дешевыми выцветшими чернилами. Запись ктитора о пожертвовании книги заверил «*Раис аль-кахана* (араб. – архиерей) Христуфулис, митрополит Газы»[133]. Досифей, со своей стороны, также приказал организовать переписку книг и рассылку их в те сельские приходы, где в них была нужда, правда, за счет самих приходов[134].

В XVIII в. на территории Иерусалимского патриархата вырос новый урбанистический центр – Акка. В городе сложилась многочисленная и влиятельная христианская община, главным образом, за счет выходцев из Сирии, отличавшихся в лучшую сторону по своему образовательному уровню и культурным запросам от христиан патриархальной палестинской глубинки. Акка эпохи Дахира и Джаззара стала одним из заметных центров арабо-христианской культуры.

В османскую эпоху прекратили свое существование грузинская и сербская монашеские общины Палестины. Упадок их, в частности грузинской колонии, сказался в прекращении книгописания в Крестом монастыре. Там сохранилось, правда, большое количество недатированных бумажных рукописей невысокого качества, которые относят приблизительно к XIV–XVI вв. Однако, в большинстве своем это могли быть приношения паломников, а не местная книжная продукция. Последняя датированная запись о переписке книги относится к 1502 г.

131 Рукоп. Востфака. № 196, 227; Отчет ИПБ. 1899 г. С. 61, 68; Рукоп. Хама. № 39; Рукоп. Хомс № 40.

132 РНБ. Ар. н. с. 242.

133 Там же.

134 Правовая организация Святогробского братства. С. 156, 157.

После этого в колофонах делались пометки не о написании новых текстов, а о новых переплетах ветхих кодексов. Особенно активно занимались реставрацией книг приходившие в паломничество кахетинский сановник Беена Чолокашвили в 1512 г. и архиепископ урбнисский Влас в 1570–1572 г.[135] Тающая грузинская община не нуждалась в новых богослужебных книгах, а пыталась сохранить гибнущее наследие своего прошлого. Некоторым диссонансом на фоне этого упадка выглядит упомянутая ранее помпезная реконструкция Крестного монастыря 1640-х гг., однако она стала «лебединой песней» грузинского присутствия в Св. земле.

Православные арабы XVI в.: Проторенессанс?

Б. Эберже, рассуждая о традиционной культуре арабов-христиан XVI–XVII вв., оперирует понятиями «темные века» и «декаданс». Малочисленность, бедность и конфессиональная разобщенность ближневосточных христиан вели к упадку их культурного творчества, выродившегося в составление компиляций и переписывание старинных манускриптов[136]. Если и можно согласиться с мнением французского историка, то только применительно к первому полустолетию османского владычества. Продолжалась инерция культурного упадка, охватившего Христианский Восток в мамлюкскую эпоху.

Сама скудость информации о мелькитской культуре тех десятилетий указывает на ее невысокую продуктивность. Оригинальных произведений почти не появлялось. Язык и стиль церковных документов свидетельствуют об отсутствии литературного образования даже у архиереев[137].

Упоминавшаяся ранее попытка заключения церковной унии 1543 г. патриарха Дорофея III с маронитами могла быть предпринята только в условиях забвения обеими сторонами своей вероисповедной догматики. Даже в 1628 г., в актах собора в Рас Баальбеке при перечислении разнообразных пороков христиан упоминалось: «Было у них в обычае ранее, от незнания и невежества их, что вносили книги еретические в церковь и полагали их книгами православными и читали из них рассказы и предания и мимры (проповеди – *К.П.*)»[138].

Не на высоте было и знание церковного законодательства. Александрийский патриарх Мелетий Пигас, ведший долгий спор по каноническим вопросам со своим антиохийским собратом Иоакимом, писал ему в 1599 г.:

135 *Цагарели А.* С. 168, 172, 181, 182, 188.
136 *Heyberger B.* P. 147.
137 *Крачковский И.Ю.* Грамота Иоакима IV. С. 29.
138 *Рустум А.* С. 42.

«Я удивляюсь, как ты дерзнул сослаться на 42-е правило первого собора; разве ты не знаешь, что православная церковь не имеет более двадцати правил первого собора?»[139]

В арабо-христианской среде почти перевелись знатоки точных наук. Расхождения в пасхалистических таблицах различных ближневосточных церквей породили в 1539 г. сложнейшую проблему вычисления даты Пасхи. Антиохийский патриарх Михаил ибн аль-Маварди созвал по этому поводу церковный собор в селении Кара, однако его участники оказались неспособны разобраться в календарно-астрономических хитросплетениях. Справедливости ради следует отметить, что пасхалистические вычисления требуют серьезной математической подготовки и по силам далеко не каждому. Однако в Раннее Средневековье таких специалистов вполне хватало, в Антиохийском же патриархате XVI в. удалось найти лишь одного человека (к сожалению, имя его до нас не дошло), который смог правильно рассчитать пасхалию на 191 год вперед[140].

Чтение безграмотных текстов арабов-христиан иной раз вызывает раздражение у современного исследователя, однако не стоит забывать, что грамматические ошибки и диалектизмы христианских книжников отнюдь не обязательно указывают на интеллектуальную немощь этих людей. Творческий потенциал мелькитов сохранялся, и было достаточно лишь нескольких внешних импульсов, чтобы в православной общине начался культурный подъем.

Главным из этих внешних толчков было греческое влияние, постоянно нарастающее после включения Арабского Востока в состав Османской державы. Знание греческого языка было обязательным для образованных мелькитов. Множество монахов с Балкан и Архипелага подвизалось в Палестине и на Синае. Греческие книги, в том числе печатные, во все большем количестве попадали в Сирию. Кроме того, арабы соприкасались с обитателями европейских факторий и католическими миссионерами. Поездки ближневосточных клириков по церковным делам и за милостыней в Константинополь и Восточную Европу резко раздвигали границы их культурно-географического кругозора.

Уже не первый век ученые пишут о так называемом «Мелькитском Ренессансе» (араб. *ан-Нахда*), культурном оживлении в среде православных арабов XVII столетия. После нескольких веков творческого упадка и оцепенения ближневосточное православие, казалось бы безнадежно впавшее в гомеостаз, испытало настоящий культурный взлет, резкую активизацию интеллектуальной жизни. Исследователи склонны объяснять это возрождение именно тесным сопри-

139 Патриаршие документы. С. 283. Иоаким, несомненно, опирался на апокрифический арабский текст Деяний Никейского собора, описанный позднейшими исследователями (*Nasrallah J.* HMLEM. T. 2(2). P. 200–201). Возможно, патриарх искренне полагал, что имеет дело с аутентичным документом.

140 *Кузенков П.В. Панченко К.А.* С. 10, 23–24.

косновением мелькитов с греческой поствизантийской культурой и осознанием ими своей маргинальности в общеправославном культурном пространстве. Основным содержанием «Мелькитской Нахды» стало стремление православных арабов преодолеть свою культурную изоляцию в восточнохристианском мире, одним рывком «догнать» поствизантийскую культуру Балкан, приобщиться к последним достижениям греческой образованности. «Нахда» стала возможной в условиях установления на Арабском Востоке относительно терпимого к христианам владычества османов, устранивших препятствия для общения народов Восточного Средиземноморья.

Правда, вызывает некоторое удивление столь долгий процесс этого осознания: сто лет прошло от включения Сирии в Османскую империю до начала литературной деятельности первого представителя Нахды, которым традиционно считается халебский митрополит Мелетий Карма. В то же время внимательное изучение источников приводит к выводу о том, что культурный подъем мелькитов начался на поколение раньше.

В начале 1580-х гг. скачкообразно усилилось европейское воздействие на ближневосточных христиан в связи с миссионерским «натиском на Восток» папы Григория XIII[141]. Миссии Джиованни Батиста Элиано и Леонарда Абеля стали, пользуясь терминологией А. Тойнби, историческим «вызовом» для православных арабов, впервые за многие десятилетия, если не века, заставив их задуматься над своей этнорелигиозной идентичностью в рамках христианского мира. Антиохийским иерархам и книжникам надо было сформулировать какое-то отношение к таким вопросам, как Флорентийская уния или григорианский календарь. Католический натиск стимулировал волну идейной и литературной активности арабов, одни из которых были за, другие – против сближения с Римом. Филокатолики писали послания в Ватикан о братской любви. В этом ряду известны письма триполийских мелькитов 1584 г. и экс-патриарха Михаила VII аль-Хамави[142]. Сторонники восточной ортодоксии составляли полемические антилатинские трактаты. Ранее упоминалось соответствующее сочинение Анастасия ибн Муджаллы, будущего триполийского митрополита[143]. В этом тексте более всего поражает геополитический кругозор автора, воспринимавшего свой народ частью огромного православного мира. Это совсем не вяжется с представлениями о тотальном невежестве арабов-христиан XVI в. Послание Анастасия было самым ярким, но далеко не единственным произведением антилатинской полемики. Свой ответ «франкскому священнику Батисте» написал

141 См. главу IX.

142 Graf. T. 3. P. 87–88; *Панченко К.А.* Триполийское гнездо. Ч. 1. С. 55.

143 ИВР РАН. Рукоп. В 1220. Л. 86 об. – 104 об; *Панченко К.А.* Триполийское гнездо. Ч. 1. С. 56–57; *Graf G.* T. 3. P. 89; *Nasrallah J.* HMLEM. T. 4 (1). P. 181–182.

дамаскинец Юханна ибн Мусаллим[144], сохранился также анонимный антикатолический трактат 1580-х гг.[145]

Не исключено, что Анастасий ибн Муджалла, человек, близкий к патриарху Иоакиму Дау, сопровождал его в путешествии по Восточной Европе 1584–1586 гг., и именно отсюда проистекают геополитические представления и предпочтения Анастасия. Путешествие Иоакима Дау оказало самое непосредственное влияние на развитие арабо-христианской культуры. Один из спутников патриарха, ‘Иса, впоследствии митрополит Хамы, составил стихотворное описание Московии, первое в арабском мире. Касыда ‘Исы невелика по объему (72 стиха-*бейта*, 4–5 рукописных страниц). Это эмоциональный восторженный рассказ о диковинах Московского царства, поразивших воображение арабов: колокольном звоне, золотых куполах, торжественных богослужениях и державном могуществе московитов. Для трех поколений мелькитов касыда оставалась главным источником сведений о северных единоверцах, пока ее не сменила книга Павла Алеппского[146].

Стоит вспомнить о том, что Иоаким Дау и его спутники были не первыми арабами, отважившимися на путешествие в Московию. Дорогу им проложил уроженец Кесруана вифлеемский митрополит Иоаким, в 1579 г. претендовавший на патриарший престол Св. града. Еще с тех пор митрополит Иоаким был знаком с Дорофеем Дау, будущим патриархом Иоакимом, а тогда еще триполийским митрополитом, приехавшим в Иерусалим для разбирательства конфликта в качестве экзарха вселенского патриарха[147]. В 1583–1584 гг. Иоаким Вифлеемский находился в Москве, ожидая получения милостыни, а на обратном пути, в Константинополе, несомненно, виделся с Иоакимом Дау и вдохновил его на поездку в православные земли Восточной Европы. После возвращения в Палестину митрополит Иоаким вероятно из-за трений со своим бывшим соперником патриархом Софронием покинул Вифлеем и, не слагая с себя сан, поселился в монастыре Хаматура под Триполи. Там он заново перевел на арабский язык Типикон, базовое богослужебное руководство. Иоаким предвосхитил аналогичный труд Мелетия Кармы, подобно тому как митрополит ‘Иса выступил предшественником Павла Алеппского. Вифлеемскому митрополиту принадлежит также описание топографии Константинополя – здесь угадываются контуры будущих географических компиляций патриарха Макария аз-За‘има. Все направления Мелькитского Ренессанса XVII в. восходят к трудам сиро-ливанских книжников 1580-х гг.

144 *Graf G.* T. 3. P. 90; *Nasrallah J.* HMLEM. T. 4 (1). P. 182.

145 *Graf G.* T. 3. P. 90–91. *Nasrallah J.* HMLEM. T. 4 (1). P. 182; ИВР РАН. Рукоп. В 1220. Л. 104 об. – 124 об.

146 См. также: *Панченко К.А.* Митрополит ‘Иса.

147 См. гл. IV.

Более того, Иоаким Вифлеемский, вернувшийся в Палестину в 1591/2 г., несомненно, должен был быть знаком с молодым монахом лавры св. Саввы Абд аль-Каримом (Мелетием) Кармой. Точно также, нет сомнения, что еще раньше Карма, сын священника из Хамы, общался со своим епархиальным архиереем митрополитом ‘Исой, автором описания Московии. Именно ‘Иса и Иоаким, люди с огромным жизненным опытом и уникальным для своей среды кругозором, были среди тех, кто открыл для Мелетия огромный мир православной цивилизации и вдохновил на усилия по интеграции антиохийских христиан в общевизантийское культурное пространство[148].

Впрочем, культурный взлет мелькитов 1580-х гг. сменился двумя десятилетиями явного застоя. Его можно объяснить общим социально-политическим кризисом Османского государства на рубеже XVI–XVII вв., эпохой так называемой «джелялийской смуты». Политическая анархия и хозяйственная разруха отнюдь не способствовали культурному творчеству.

Тем не менее отдельные образцы литературной активности восходят и к этому периоду, прежде всего поэзия на разговорном диалекте, получившая в османскую эпоху широкое распространение в христианской среде[149]. Известно значительное количество виршей, посвященных духовной тематике или различным событиям культурной жизни православной общины – «плач» о почившем патриархе, панегирик здравствующему первосвятителю и др.[150] Поэзия эта, наиболее плодовитым представителем которой был священник Юханна ибн ‘Иса Увайсат († до 1663 г.), не имеет особой эстетической или познавательной ценности, представляя собой, скорее, выброс эмоций, перемежающихся призывами «Восстаньте!» и «Восплачьте!». Сохранились имена некоторых других стихотворцев той эпохи. Ибрахим аль-Антаки, живший в Халебе около 1520 г., составил апологию христианства против ислама. Духовные стихи сочинял халебский священник Булос ибн аз-За‘им, отец будущего антиохийского патриарха Макария. Стихотворные вставки можно найти в колофонах рукописей и в тексте исторических сочинений, что свидетельствует о популярности поэтического жанра[151].

Закат арамейской письменности

В раннеосманскую эпоху в православной среде приходит в окончательный упадок литургия и письменность на сирийском языке. Немецкий семи-

148 *Панченко К.А.* К истории Иерусалимской Церкви XVI в.; *Панченко К.А.* Иоаким, митрополит Вифлеемский / ПЭ. Т. 23. С. 151-152.
149 *Nasrallan J.* HMLEM. T. 4 (1). P. 231–232.
150 См. образцы такого рода творчества: *Фрейджат Ф.* С. 30–32.
151 *Nasrallan J.* HMLEM. T. 4 (1). P. 231–240; *Graf G.* T. 3. P. 91.

толог А. Баумштарк приводит данные о 52 мелькитских сироязычных рукописях, сохранившихся от XVI в. (это сопоставимо с количеством рукописей предыдущего столетия), при этом число манускриптов заметно сокращается в последние три десятилетия века. От XVII в. дошло всего 9 рукописей, из них 6 относятся к первым двум его десятилетиям, а последняя датируется 1654 г.[152]

Некоторые антиохийские архиереи продолжали подписываться на официальных документах по-сирийски или на каршуни[153] – такие примеры известны вплоть до 30-х гг. XVII в.[154] Однако зачастую это была просто дань древней традиции, а сами подписанты слабо владели сирийским языком и плохо помнили алфавит. В двух подписях на каршуни под грамотой антиохийского клира, адресованной царю Федору Ивановичу (1594 г.) некоторые забытые арамейские буквы ничтоже сумняшеся заменены на арабские[155].

Впрочем, есть данные, указывающие на то, что сирийская письменность продолжала употребляться и после середины XVII в. Сирийская литургия сохраняется в районе Маалюли и окрестных деревень до настоящего времени, соответственно переписывались сироязычные богослужебные тексты[156]. Однако сфера употребления сирийской письменности сжалась до узких пределов литургической литературы и, таким образом, приобрела маргинальный характер.

Мелькитский ренессанс

Второе десятилетие XVII в. ознаменовалось новой волной культурного подъема в среде православных арабов. Именно этот момент традиционно считается началом Мелькитского ренессанса. Ранее мы пытались показать, что литературный подъем, имеющий все характерные черты Мелькитского ренессанса XVII в., отмечен уже в 1580-е гг. в регионе Триполи. Однако куда больший масштаб и последствия имела деятельность второго поколения арабо-христи-

152 *Baumstark A*. P. 337–8.

153 Каршуни – тип письма, в котором арабоязычные тексты записывались буквами сирийского алфавита. Он бытовал начиная с Позднего Средневековья в среде ближневосточных христиан арамейского происхождения.

154 Симеон, митрополит Сайданайи, в 1630 г. РГАДА. Ф. 1608. № 129. Л. 1. В документах Сайданайского монастыря известны и другие записи по-сирийски от 1608 г. (Там же. Л. 5), 1628 г. (Там же. Л. 9).

155 *Панченко К.А., Фонкич Б.Л.* Грамота 1594 г. С. 183–184. Дефишровка подписей на каршуни и указание на орфографические ошибки писавших принадлежит Д.А. Морозову.

156 Известно, в частности, несколько примеров двуязычных сиро-арабских служебников XVIII в. (Рукоп. Дамаск. № 305; Рукоп. Баламанд. № 15, 19).

анских книжников, группировавшихся в Халебе вокруг митрополита Мелетия Кармы (1572–1635), впоследствии ставшего антиохийским патриархом под именем Евфимия II.

Уроженец города Хама, Мелетий (его первое имя было Абд аль-Карим) в молодости принял монашество в палестинской лавре св. Саввы. Там и состоялось его знакомство с греческой культурой, предопределившее весь дальнейший жизненный путь Мелетия. Прославленный подвижник и проповедник, он был избран на халебскую кафедру в 1612 г. и занимал ее более двадцати лет (1612–1633 гг.). Воинствующий аскетизм Мелетия сочетался с редким ораторским талантом, глубоким знанием греческого языка и богословской литературы.

Замечая многочисленные разночтения в арабских и греческих богослужебных книгах, халебский митрополит предпринял огромный труд по созданию новых, высококачественных переводов литургической литературы. Он брал за образец стандартные издания греческих венецианских типографий, стремясь привести к единообразию богослужебную практику православных народов. Переводы и исправления Мелетием церковных книг относят к двум-трем датам: в 1612 г. он пустил в обиход свои версии Служебника, Синаксаря, Стихираря и Типикона, до 1628 г. – Часослова и в 1633 г. – Евхология[157]. Несомненно, за каждой из этих книг стояли годы кропотливого труда, сверки многочисленных переводов церковной литературы, имевших хождение в арабской среде. Наряду с переводами Мелетию принадлежит ряд собственных сочинений, главным образом, проповедей и посланий[158].

В целях стандартизации богослужебных текстов и вытеснения из употребления искаженных версий Мелетий хотел использовать возможности книгопечатания. Типографии с арабским шрифтом существовали тогда только в католических странах. Мелетий установил и поддерживал связи с Ватиканом через маронитских священнослужителей и францисканского миссионера Томазо де Новара, работавшего в Сирии в 1612–1622 гг. В 1621 г. Мелетий направил в Рим своего протосинкелла Авессалома для переговоров о печатании в Италии арабо-греческих богослужебных книг для ближневосточных христиан. Более десяти лет продолжалась переписка Мелетия с кардиналами из Конгрегации Пропаганды об этом книгоиздательском проекте и деталях его технического воплощения. Мелетий, в частности, критически относился к католическим изданиям арабского Евангелия, полным ошибок («ибо арабский – не ваш язык», – писал митрополит), и настаивал на публикации текстов, выверенных им лично. В

157 *Graf G.* P. 92; *Nasrallah J.* HMLEM. T. 4(1). P. 70–85; *Walbiner C.* Understanding of Printing. P. 69–70.
158 *Graf G.* P. 92–93.

письмах Мелетия обращает на себя внимание исключительно стройная манера изложения материала, за которой стоит внутренняя собранность, дисциплина мысли, не всегда свойственная его соплеменникам. Не дождавшись подвижек, Карма в начале 1630-х гг. направил в Рим еще одного посланца – Пахомия. Тот вернулся с новыми заверениями кардиналов о том, что подготовка к изданию арабского Евангелия была уже близка к завершению. После кончины Кармы этот проект заглох[159].

Таким образом, деятельность Мелетия являет собой сирийский прообраз церковной реформы московского патриарха Никона. Правда, нововведения Мелетия Кармы не повлекли за собой таких кровавых эксцессов, как раскол в России XVII в., и вообще не встретили сопротивления. Напротив, литургические тексты Мелетия получили широчайшее распространение в мелькитской среде и быстро вытеснили другие версии богослужебной литературы. В рукописных собраниях монастырей Антиохийского патриархата книги, переведенные Кармой, занимают по численности одно из первых мест, наряду с переводами Библии Абдаллаха Антиохийского и творениями Отцов Церкви.

Макарий аз-За‘им

Самым выдающимся из учеников Мелетия Кармы был патриарх Макарий аз-За‘им. Он родился на рубеже XVI–XVII вв. в семье потомственного халебского священника. Первые шаги своей карьеры Макарий (тогда носивший имя Иоанн) делал под покровительством митрополита Мелетия, который, по словам Макария, «меня, смиренного ученика его, почтил достоинством священства, образовав и нравственно»[160]. В тридцать с небольшим лет Иоанн овдовел и принял монашество. Мелетий Карма, избранный на патриарший престол, предназначал своего ученика к занятию халебской кафедры. Ввиду скорой смерти патриарха, в митрополиты Иоанн (взявший на архиерействе имя Мелетий в честь своего учителя) был возведен уже следующим патриархом Евфимием III (сентябрь 1635 г.). По смерти Евфимия Мелетий аз-За‘им, теперь уже под именем Макарий, вступил на патриарший престол, и занимал его четверть века.

Систематического образования Макарий так и не получил, в молодости усвоив, видимо, с подачи Мелетия Кармы, лишь какие-то фрагментарные знания. Западные миссионеры в Халебе весьма снисходительно отзывались об об-

159 *Walbiner C.* Die Bemuhungen des Meletius Karma um den Druck arabischer Bucher in Rom. P. 168, 169.
160 *Михаил Брейк.* С. 437.

разовательном уровне Макария. Греческий язык он знал весьма посредственно, выучив его лишь в зрелом возрасте[161]. Сочинения Макария написаны на простонародном сирийском диалекте с неудачными уклонениями в сторону литературного арабского языка, которым патриарх владел слабо. Однако у Макария была инстинктивная тяга к знаниям и понимание необходимости просвещения своих соплеменников[162].

Всю жизнь Макарий рьяно наверстывал упущенное, заполняя пробелы в образовании. Самые ранние известные его тексты написаны в конце 1630-х гг., еще на халебской кафедре. Самые поздние составлены в возрасте около 70 лет, и для них характерен тот же жадный интерес к миру. Сохранились рукописи-автографы Макария, сотни страниц, исписанные его мелким малоразборчивым почерком, тексты на самые разные темы. Поражает именно хаотичность записей (в массе своей – это переводы и компиляции), когда под одной обложкой соседствуют жития святых, акты соборов, списки «франкских» королей, перечни архиерейских престолов, пасхалистические таблицы, исторические, географические, богословские, литургические тексты. Иногда записи датированы, и складывается впечатление, что патриарх писал все время, каждый свободный час.

На основе таких черновых записей Макарий составил ряд сборников исторического, агиографического, литургического и канонического содержания. Туда включены, в разных пропорциях, переводы с греческого, компиляции и оригинальные сочинения Макария. Содержание сборников не всегда стабильно; некоторые тексты оказываются по несколько раз включены в разные книги. Датировка многих этих работ затруднительна. Заметно, впрочем, что очень плодотворными для Макария были оба его больших путешествия, особенно затяжные сидения в Коломне в 1654 г. и в Кутаиси в 1665 г.

Итак, что интересовало Макария и что он хотел донести до своих соплеменников? История Византии, семи Вселенских соборов, четырех патриархатов, с особенным упором на историю и географию Антиохийской церкви, были в центре его внимания.

161 Историки любят цитировать описание Павлом Алеппским аудиенции Макария у царя Алексея Михайловича: «Разговаривая с драгоманом, он (Макарий. – *К.П.*) несколько запинался. Ибо греки говорят быстро, а мы, хотя и научились их языку, не в состоянии говорить на нем так же бегло, как они, так как язык у них очень подвижен. Царь спросил драгомана: “Почему патриарх не говорит быстро?” Тот отвечал: “Потому, что он стал обучаться этому языку недавно, но он знает турецкий язык и, если царю угодно, будет говорить на нем”. Царь сказал: “Нет, нет! Боже сохрани, чтобы такой святой муж осквернил свои уста и язык этой нечистой речью!”» (*Павел Алеппский*. Т. 3. С. 20–21).

162 *Крачковский И.Ю.* Описание путешествия Макария Антиохийского. С. 260. См. о литературном творчестве Макария: *Graf G.* Т. 3. P. 94–110; *Nasrallah J.* HMLEM. Т. 4 (1). P. 87–127; *Kilpatrick H.* P. 262–269.

Об исторических сочинениях Макария, которые легли в основу арабо-православной историографии Нового времени, будет сказано чуть ниже, в связи с творчеством Павла Алеппского. Однако помимо этих давно опубликованных текстов, существуют исторические записки Макария, остающиеся в рукописях. Наиболее любопытна неизданная петербургская рукопись-автограф патриарха историко-канонического содержания В 1227. Там, наряду со вторичными, заимствованными из других источников материалами, и авторской версией истории Антиохийского патриархата, содержится трактат Макария 1665 г. о митрополитах и епархиях Антиохийской церкви. В условиях упадка летописной традиции у православных арабов патриарх вынужден был обращаться больше к устным преданиям, чем к письменным источникам. Недлинная память малограмотного полуаграрного общества сохранила приблизительную информацию о происходившем на протяжении жизни не более чем двух поколений. Наряду со скупым перечнем епископов, в повествование вкраплены беллетризованные рассказы о некоторых ярких событиях, связанных с личностью того или иного епископа. Текст Макария представляет собой слепок коллективной памяти мелькитов, отражение путей формирования квазиисторической мифологии[163].

Среди других оригинальных произведений Макария наиболее известно его описание Грузии, где патриарх был в 1664–1666 и 1669 гг. В нем содержится обзор политической и церковной истории этой страны, приводятся некоторые географические и статистические сведения. Большая же часть работы посвящена описанию просветительской деятельности Макария среди пришедшего в упадок грузинского духовенства. Повествование, впрочем, полно саморекламных преувеличений[164].

Не менее важным направлением литературной деятельности Макария была агиография. Пользуясь своими административными возможностями, он выявлял, собирал и переписывал редкие древние рукописи, хранившиеся подчас в самых глухих деревнях его патриархата[165]. Характерным для Мелькитской нахды проявлением областного антиохийского патриотизма стал сборник Макария «Жития святых, происходивших из нашей земли», составленный в 1650-х гг. В предисловии патриарх с горечью писал о том, что сирийские христиане не знают своих святых подвижников, что и побудило его к составлению этого труда. Сборник включает, среди прочего, биографии богословов, писателей и ученых-канонистов XI–XIII вв., не причисленных к лику святых. Макарий стремился доказать себе и всем отнюдь не маргинальный характер Антиохийской церкви в православном мире.

163 *Макарий.* Архиереи. Мной подготовлен русский перевод этого источника: Митрополиты и епархии православной Антиохийской церкви в описании патриарха Макария III аз-За'има (1665 г.). Текст и комментарий // Вестник церковной истории 2012. N1/2 (25/26). С. 116–157.

164 Грузия в 17 столетии по изображению патриарха Макария.

165 *Nasrallah J.* HMLEM. V. 4 (1). P. 99.

Наряду с этим, патриарх и его сотрудники перевели с греческого десятки житий раннехристианских и византийских святых, неизвестных на Арабском Востоке. После перевода Мелетием Кармой греческого Синаксаря византийские святые вторглись в антиохийское культурное пространство. Макарий способствовал этому процессу, стремясь обогатить мелькитскую культуру добавлением греческих подвижников и священномучеников к кругу святых, традиционно почитавшихся на Ближнем Востоке[166].

Из-под пера Макария вышло также несколько книг богослужебного характера – главным образом, перевод греческих толкований Божественной литургии; а также выписки из греческих канонистов, в частности по вопросам брака и наследования; ряд текстов догматического и дидактического характера, гомилии, полемическое антипротестантское сочинение (ответ на соответствующий запрос французского консула в Халебе) и некоторые другие труды[167].

Павел Алеппский

Творчество Макария трудно рассматривать в отрыве от деятельности его сына и ближайшего сподвижника Павла Алеппского (Булоса аз-За‘има), который представляет собой фигуру, равновесную Макарию в истории арабо-христианской культуры.

Павел Алеппский (1627–1669), щедро одаренный способностями к языкам и науке, имел, как сын архиерея, куда больше возможностей для самообразования и самовыражения. С детства он был в гуще церковной жизни, вместе с отцом «постоянно и неотлучно» присутствуя на церемониях, участвуя в паломничестве к Св. местам и т. д. В 15 лет Павел был возведен в сан иподиакона, в 21 – рукоположен архидиаконом над Дамаском и Халебом «и всеми странами арабскими»[168]. Он состоял кем-то вроде секретаря при Макарии, составляя официальные документы и подписывая их после патриарха в числе других приближенных. И.Ю. Крачковский, кстати, отмечал прекрасный каллиграфический почерк Павла, весьма редкий в арабо-православной среде[169].

Павел сопровождал своего отца в поездке в Россию в 1652–1659 гг., был лично знаком с царем Алексеем Михайловичем и патриархом Никоном, обласкан в выс-

166 Nasrallah J. HMLEM. V. 4 (1). P. 99–114.

167 Ibid. P. 114–127.

168 *Павел Алеппский*. Т. 5. С. 196.

169 *Павел Алеппский*. Т. 5. С. 191–197; *Крачковский И.Ю.* Описание путешествия Макария Антиохийского. С. 261. Нельзя не согласиться с этой оценкой. Известны книги, переписанные Павлом в юности, в возрасте около 15 лет. Тогда он обладал исключительно четким и аккуратным почерком, напоминающим типографский шрифт. С годами архидиакон позволял себе все больше каллиграфических «вольностей», украшая буквы кудрявыми виньетками, подчас затрудняющими понимание написанного.

ших кругах русского общества. Ему предлагали остаться в Москве работать переводчиком в Посольском приказе, но он отказался, ссылаясь на тоску по родине и оставленным там детям (в 1644 г. Павел женился и к началу 1650-х гг. имел уже двух сыновей). По возвращении в Сирию Павел активно участвовал в церковных делах своего отца, во время отсутствия патриарха оставался его наместником в Дамаске, ездил с поручениями в Халеб и т. п. В эти годы архидиакон предстает перед нами как крупный администратор, выдающийся общественный деятель. Он организует постройку новой патриаршей резиденции в Дамаске, украшает церковь, стремится упорядочить деятельность духовенства, церковную жизнь общины, ходатайствует перед местными османскими властями за христиан. Павел обладал несомненным дипломатическим талантом, умел находить общий язык с османскими пашами, знал, когда надо «отверзнуть руку щедрости». По утверждению Павла, он обладал в глазах османов столь высоким авторитетом, что его «слово имело вес у каждого, и вообще все, что сказал диакон, считалось общепризнанным»[170].

Об уважении и любви православных жителей Дамаска к Павлу писали хронисты, жившие поколения спустя. Полученное образование дополнялось у него жизненным опытом и широчайшим кругозором. Сирийский диакон воспринимал свою Антиохийскую церковь не только как часть общеимперского сообщества православных народов но и, шире, всей восточнохристианской цивилизации, простиравшейся от Ледовитого океана до Синая. Он преклонялся перед Россией, но не терял ощущения реальности и оставался лоялен к Османской державе. Несомненно, если бы не ранняя смерть, Павел стал бы одним из самых выдающихся антиохийских патриархов – нет сомнения, что именно ему предназначался патриарший престол после Макария. Но судьба оказалась к Павлу неблагосклонной – на обратном пути из последнего путешествия Макария, 30 января 1669 г., он умер при неясных обстоятельствах в Тифлисе[171] в возрасте 42 лет[172].

170 *Павел Алеппский*. Т. 5. С. 150–174.

171 Б.Л. Фонкич в частной беседе высказывал мнение, что тут сыграли свою роль нервные перегрузки, тяжелый стресс, который пришлось перенести Макарию и его спутникам во время пребывания на Кавказе в 1668–1669 гг. (подробности см. в гл. VIII и статье: *Панченко К.А*. Православные арабы и Кавказ. С. 65–67). Патриарх Афанасий III Даббас утверждает, что Павел был отравлен, и ошибочно датирует его кончину 22 июля 1669 г. (*Atanasie Dabbas*. P. 157). Ж. Насралла относит это к 22 июня того же года, ссылаясь почему-то на помеченное этим днем письмо Макария московскому патриарху Иоасафу, где упоминается о смерти Павла (*Nasrallah J.* HMLEM. V. 4 (1). P. 219). Ж. Насралле было неизвестно письмо Макария Артамону Матвееву из Тифлиса от 24 августа 1669 г., где приводится дата смерти Павла: 30 января (в тексте ошибочно «февраля») 1669 г. (РГАДА. Ф. 52/1. 1669 г. № 21. Л. 7. См. также: *Фонкич Б.Л.* О дате кончины Павла Алеппского / Очерки феодальной России. Т. 13. М.-СПб. 2009. С. 289–292).

172 О биографии Павла см.: *Павел Алеппский*. Т. 5. С.150–174, 192–197; *Крачковский И.Ю.* Описание путешествия Макария Антиохийского. С.355.

Однако и в течение отпущенного ему срока Павел успел сделать немало для арабо-христианской культуры. Образование он получил более систематическое, чем его отец. Сохранились выполненные его рукой копии богословских сочинений византийских и сирийских авторов. Он достаточно хорошо ориентировался в географии, греческой, арабской, османской и российской истории, обладал тонким художественным вкусом. Павел знал толк в живописи, отдавая предпочтение европейской реалистической школе; что же касается архитектуры и дизайна, то Павлу даже выпала возможность воплотить в жизнь свои представления о прекрасном во время постройки роскошной патриаршей резиденции в Дамаске и обновления церквей – все эти работы диакон курировал лично.

Главное же наследие Павла – это литературные труды, представляющие собой вершину арабо-христианской культуры османского времени. Лучшее из созданного Павлом – «Рихлят Макариус» («Странствие Макария»), описание путешествия его отца, предпринятое в 1650-е гг. В этой книге Павел дал яркое изображение истории и географии, быта, нравов, а также политических событий, разворачивавшихся на его глазах в Дунайских княжествах, на Украине, в России, Анатолии и Сирии. В ходе путешествия он по горячим следам записывал впечатления, создавая начерно первую редакцию своей книги, а по возвращении на родину на основе этих дневников написал второй, расширенный вариант произведения. Заметно, что Павел обладал ярко выраженной индивидуальностью, честолюбием, для него не было свойственно самоуничижение большинства средневековых хронистов. «Все мое желание в том состоит, – писал он по поводу создания своей книги, – чтобы при жизни соорудить себе памятник, дабы впоследствии нашелся кто-нибудь, кто бы сказал: “Да помилует его Бог!”»[173]

В прямой связи с первым путешествием Макария появилось сочинение Павла «История Василия Лупу, воеводы молдавского, и его войн», составленная в Коломне осенью 1654 г. Впоследствии Павлом было подготовлено еще несколько географических описаний, частью на основе переводов с греческого[174]. В ходе второго путешествия Макария Павел, возможно, по заказу московских дьяков, составил описание Грузии, где находился с Макарием в 1664–1665 гг. Этот текст сохранился только в русском переводе[175].

173 *Павел Алеппский*. Т. 3. С. 30; об образовании, художественных вкусах и литературном творчестве Павла также см.: *Павел Алеппский*. Т. 2. С. 41, 64, 89, Т. 3. С. 131–132,149, Т. 4. С. 43, 47, 55, 74, Т. 5. С.150–174; *Крачковский И.Ю.* Описание путешествия Макария Антиохийского. С. 261, 265–267, 271; *Крачковский И.Ю.* Арабские рукописи Григория IV. С.11; *Graf G.* T. 3. P. 110–113; *Nasrallah J.* HMLEM. V. 4 (1). P. 219–224; *Kilpatrick H.* P. 269–272.
174 *Nasrallah J.* HMLEM. V. 4 (1). P. 221–222.
175 См. подробности: *Панченко К.А.* Православные арабы и Кавказ. С. 59–61. См. также гл. VIII.

Павел Алеппский, в не меньшей степени, чем патриарх Макарий, трудился над возрождением историографической традиции у православных арабов. Макарием и Павлом был создан цикл трудов под общим названием «Имена патриархов антиохийских со времен св. апостола Петра до нашего времени». Проблемы авторства отдельных частей этого сочинения разрешены не до конца. Ученые располагают текстом «Имен патриахов…» в ряде неизданных рукописей Макария. Предварительные варианты (один из них датирован 1657 г.) сохранились в составе сборника *Маджму‘ аль-лятиф* («Изящное собрание»), а последний по времени составления (1665 г.) – в петербургской рукописи ИВР РАН В 1227 (известна также ее копия в ватиканском собрании Vat. Ar. 689)[176]. Впрочем, и эта версия местами выглядит как бессистемное собрание выписок из первоисточников. Макарий так и не успел завершить отделку своего труда.

Параллельно с этим сочинением существует список антиохийских патриархов XIII–XVII вв. в редакции Павла Алеппского, включенный им в предисловие к «Путешествию Макария».

Составитель компилятивной истории антиохийских патриархов Михаил Брейк ад-Димашки († после 1781 г.), чья хроника давно введена в научный оборот, использовал как сочинение Павла, так и одну из ранних версий труда Макария. Брейк приписывал составление ранней истории патриархата – от апостола Павла до крестоносцев – патриарху Макарию. Г. Муркос не соглашался с этой атрибуцией, ссылаясь на фразу Павла Алеппского в «Странствии Макария»: «Я старался… составить… последовательную хронику, подобную тому, как я раньше с таким же старанием сочинил повествование о первых патриархах антиохийских со времен св. Петра… до времен Илии и Христиана, латинских патриархов, кои сделались патриархами в Антиохии, когда она была завоевана франками»[177]. Однако Ж. Насралла считает, что эта хроника не дошла до нас[178]. С введением в научный оборот петербургской рукописи В 1227 сомнения в авторстве отпадают окончательно. Антиохийская церковная история описана собственной рукой патриарха, причем с некоторыми замечаниями от первого лица. Они сохранились даже в компиляции Брейка, который не придавал большого значения тщательной редактуре использованных им текстов. Там встречаются фразы типа «…письмо это существует на эллинском языке, а смирение мое перевело его на арабский»[179] или «кои (книги. – *К.П.*) смирение мое, нашедши целые,

176 *Walbiner C.-M.* Macarius Ibn al-Za’im and the Beginnings of an Orthodox Church Historiography... P. 14–15.
177 *Павел Алеппский*. Т. 5. С. 184.
178 *Nasrallah J.* HMLEM. V. 4 (1). P. 222–223.
179 *Михаил Брейк*. С. 417.

переписало их для себя»[180]. Очевидно, что так говорить о себе мог только патриарх.

Описание сирийской церковной истории до VII в., достаточно подробное, базируется на трудах византийских авторов. Далее Макарий опирался на информацию, почерпнутую из трудов Феофана Исповедника и Евтихия Александрийского, иногда добавляя сведения из каких-то других источников, похоже книг Никона Черногорца. Известна, кстати, копия хроники Евтихия, выполненная рукой Павла Алеппского[181]. Летопись Яхьи Антиохийского Макарий переписывает в свою «Историю» целыми страницами. По завершении описания периода, отраженного в этом источнике, изложение становится лапидарным[182]. Изредка историк ссылается на Кедрина, Никона Черногорца, сочинения арабо-христианских авторов XI в. Абдаллаха Антиохийского и монаха Михаила. Начиная с эпохи крестоносцев, повествование сводится к сухому перечню антиохийских патриархов, преимущественно латинских. Список, действительно, заканчивается на Илие и Христиане, которых упоминает Павел, сообщая о своих исторических трудах (см. выше). Возможно, Павел где-то пересказал хронику Макария о первых ста антиохийских патриархах, подобно тому, как он продублировал историю Макария о патриархах XVI – начала XVII в.

Перечень антиохийских патриархов мамлюкской эпохи принадлежит Павлу Алеппскому. Текст включен в предисловие к «Странствию Макария», а также – с небольшими разночтениями – в летопись Михаила Брейка. Попытка Павла реконструировать преемство патриархов XIII – первой половины XIV в. закончилась плачевно – это столетие просто «провалилось» в хронике, Павел посчитал, что патриаршая кафедра была перенесена в Дамаск практически сразу после разорения Антиохии Бейбарсом. Сам поход Бейбарса описан у Павла довольно подробно благодаря тому, что это событие хорошо отражено в мусульманских летописях. Что же до собственно христианской истории, то, как писал Павел, «с этого времени сведения о патриархах совершенно прекратились за неимением нового историка… Всему этому причиной были умножение забот и печалей, пленения и стеснения, кои постигли сынов крещения»[183]. Единственное связное историческое повествование мамлюкского периода принадлежало антиохийскому патриарху Михаилу, живше-

180 *Михаил Брейк*. С. 418.

181 *Nasrallah J.* HMLEM. V. 4 (1). P. 224.

182 Так, по крайней мере, оно выглядит в летописи Михаила Брейка, который, как было сказано, опирался на одну из ранних версий труда Макария. Однако в неизданной рукописи В 1227 сохранился более поздний вариант трактата, где XI век описан гипертровировано подробно, главным образом, благодаря использованию Никона Черногорца. В то же время, хронологический отрезок XII–XV вв. у Макария показан крайне пунктирно. Павел Алеппский, работавший параллельно со своим отцом, куда более преуспел в реконструкции мамлюкской эпохи.

183 *Павел Алеппский*. Т. 5. С. 184.

му на рубеже XIV–XV вв.; его хроника дошла до нас лишь в передаче Павла. Этот источник, впрочем, представлял собой не более чем краткий перечень имен и дат, начиная с переселения патриархов в Дамаск в середине XIV в. до 1404 г. Дальнейшее исследование Павла превратилось в охоту за колофонами: «После него (патриарха Михаила. – *К.П.*) другой рукой записано о нем, что он скончался», «Я нашел в конце старого Апостола… дарственную запись», «Я нашел также в конце одной старинной книги следующее…», «в другой книге нашел…» и т. д.[184] Последующие историки с похвалой отзывались о манере работы Павла, почти всегда указывавшего свои источники и пытавшегося подвергать их научной критике[185].

Следующая часть летописи, охватывающая 1543–1647 гг., создана патриархом Макарием, во многом опиравшимся на собственные воспоминания, устные предания и утраченные впоследствии документы. Это историческое повествование дошло до нас в двух редакциях – в хронике XVIII в. Михаила Брейка и упомянутом предисловии Павла Алеппского к «Путешествию Макария» под заглавием «Перечень патриархов Антиохийских». «Перечень» охватывает события 1268–1650 гг. Сведения Макария о церковной истории XVI–XVII вв. пересказаны сжато, иной раз заметно отличаясь в деталях. Однако, начиная с патриаршества Евфимия III (1635–1647 гг.), редакция Павла, в свою очередь, становится намного подробнее версии Макария–Брейка и содержит уникальные сведения о различных сторонах жизни сирийских христиан. Сюда же можно добавить концовку «Путешествия Макария», почти дневниковые записи о жизни сирийской православной общины весны 1659 – июля 1661 г.

Культурная среда эпохи

Разумеется, деятельность Макария и Павла была возможна лишь в условиях благожелательно настроенного окружения, существования значительной группы «потребителей» создаваемых культурных ценностей. Сочинения арабо-христианских авторов активно читали и переписывали на протяжении нескольких последующих поколений. Рядом с Макарием работал ряд менее известных переводчиков и литераторов.

Кружок мелькитских книжников сложился в Халебе еще вокруг Мелетия Кармы. Туда входил художник, переводчик и каллиграф Юсуф аль-Мусаввир († до 1667 г.), которому принадлежат, среди прочего, переводы, выполненные совместно с Павлом Алеппским[186]. Архидиакон Кармы, иконом Михаил Бад-

184 *Павел Алеппский*. С. 186.
185 *Nasrallah J.* HMLEM. V. 4 (1). P. 224.
186 *Nasrallah J.* HMLEM. V. 4 (1). P. 206–209; см. о нем также в разделе «Изобразительное искусство».

жа (ум. в начале XVIII в.) славился как проповедник, переводчик и преподаватель. В преклонных годах он сблизился с католическими миссионерами и повлиял на становление целого ряда униатских интеллектуалов первой половины XVIII в.[187] Патриарх Евфимий III ас-Сакизи хотя и не оставил собственных литературных трудов, но внес свой вклад в мелькитскую культуру как живописец и покровитель образования. Географическая литература эпохи, помимо классического труда Павла Алеппского и сочинений Макария, представлена множеством описаний Св. мест Палестины, а также Рима, Константинополя и Александрии. В массе своей эти тексты анонимны и вторичны. На их фоне выделяются оригинальные сочинения диакона Ефрема, описавшего Синайский монастырь св. Екатерины (точная датировка затруднительна)[188] и повествование о путешествии халебца Ибн Ра‘ада в Венецию в 1656 г.[189]

Исторические сочинения мелькитов также не исчерпываются книгами Макария и Павла. В Халебе XVII в. на исторические темы писали еще несколько авторов: Юханна ибн Салех аль-Азар в 1641 г. собрал предания о чудесах, происходивших в халебских церквях, а Тума ибн Сулейман около 1671 г. написал компилятивную историю города. Анонимные авторы оставили дневник пребывания в Халебе антиохийского патриарха Евфимия III в 1641 г., биографию патриарха Макария (дошла в рукописи 1676 г.), поэтическое описание Халеба (1655 г.)[190].

Наряду с этим в таких епархиальных центрах, как Бейрут и Хомс, зарождалось свое летописание в форме отрывочных записей о тех или иных событиях церковной жизни. Встречались и покровители просвещения, как, например, хури Фарах, возведенный в 1651 г. в епископы Бейрута под именем Филипп и основавший в городе большую библиотеку[191].

Большинство исторических записей подобного рода находятся в колофонах рукописей; нередко эти заметки оставлены видными церковными иерархами – митрополитами Халеба, Мармариты, Триполи[192]. Но самая высокая концентрация исторических записей наблюдается не в городских книжных собраниях, а в монастырских библиотеках, особенно в Хаматуре и Баламанде[193]. Иной раз несколько

187 *Nasrallah J.* HMLEM. V. 4 (1). P. 249–251.

188 Ibid. P. 228–230; *Крачковский И.Ю.* Арабская географическая литература. С. 681–682.

189 *Валбинер К.* Рихлят Ра‘ад мин Халяб иля аль-Бандакия / Маджму‘а абхас ва макалят иля аль-митран Науфитус Эделби. Бейрут. 2005. С. 367–383. См. также исследование этого автора об анонимном хождении на Синай 1635/6 г.: *Walbiner C.-M.* Ein Christlish-Arabischer bericht uber eine pilgerfahrt von Damascus zum berge Sinai in den jahren 1635/36 // Parole de l'Orient. 24 (1999). P. 319–337.

190 *Nasrallah J.* HMLEM. V. 4 (1). P. 224–228.

191 Сказание о Сирийской унии. С. 496; БЦЛ. С. 32, 96.

192 Рукоп. Дамаск. № 125, 212, 378.

193 Рукоп. Хаматура. № 14, 15, 18, 24, 26, 31, 40, 46, 47; СПбФ АРАН. Ф. 1026. Оп. 1. № 246. Л. 23 об. – 24, 27, 28, 29; Рукоп. Баламанд. № 80, 89, 105, 140.

разрозненных записок оказываются на полях одной книги, образуя своего рода «стихийную» летопись. Помимо сведений о поставлениях и кончинах архиереев и настоятелей, дарственных вкладах и строительных работах, поименных перечней насельников обители монахи писали о природных аномалиях – морозах, нашествии саранчи – голодных годах и политических смутах в округе. В большинстве случаев эти источники так и остались невостребованными позднейшими летописцами. Исключение составляет Бейрутская летопись Абдаллаха Трада, вобравшая в себя фрагментарные записи местных клириков XVI–XVII вв.

Достойна особого упоминания микролетопись, составленная в Баламандском монастыре ориентировочно на рубеже XVII–XVIII вв. Помимо отрывочных сообщений о событиях мамлюкской эпохи в рукописи содержится связный рассказ о преемстве антиохийских патриархов и других событиях церковной истории от смерти Иоакима Джумы (1575 г.) до примирения Кирилла аз-За‘има с Афанасием Даббасом в 1694 г.[194]

Ранее уже говорилось об широком распространении в христианской среде поэзии на разговорном диалекте. Известно свыше двух десятков авторов поэтических сборников XVII в. В отличие от других литературных направлений, развивавшихся в Халебе и, в меньшей степени, в Дамаске, поэтические упражнения были распространены повсеместно. Об этом свидетельствуют нисбы стихотворцев, происходивших из Египта, Хамы, Хомса и даже Рас Баальбека. Несколько поэтов были монахами и священниками, но большинство, похоже, мирянами. Известны стихотворения, принадлежавшие ранее упомянутым клирикам – проповеднику Михаилу Баджа, бейрутскому митрополиту Филиппу/Фараху и митрополиту Евфимию ас-Сайфи[195]. Складывается впечатление, что стихотворчество было чуть ли не поголовным увлечением.

Тематика стихов была как духовной – похвалы Господу и святым, панегирики, покаянные излияния, дидактические наставления, – так и светской. Отечественный читатель может познакомиться с образцом мелькитской поэзии той эпохи в книге Павла Алеппского. Там приводится касыда (Ж. Насралла, правда, назвал ее рифмованной прозой[196]) дамасского священника Юханны ибн ад-Диба, написанная в 1660 г. по поводу освящения св. мирра патриархом Макарием. Панегирик содержит биографию патриарха и пышные славословия в адрес Макария, Павла и, на всякий случай, его сыновей[197]. Лесть патриаршим внукам оказалась весьма дальновидной: через 12 лет Юханна ибн ад-Диб принимал участие в возведении одного из них на патриаршество[198].

194 Рукоп. Баламанд. № 181.
195 *Nasrallah J.* HMLEM. V. 4 (1). P. 234–238.
196 Ibid. P. 237.
197 *Павел Алеппский*. Т. 5. С. 161–164.
198 См. гл. IV.

В отличие от средневековых арабских ученых, мелькитов привлекало почти исключительно гуманитарное знание. Прочие науки пребывали в упадке. Известны лишь считанные примеры сочинений по астрологии, алхимии и толкованию снов. Чуть больше была развита медицина – два халебских врача-мелькита, Михаил Юваким и Жибраил аль-Мукарри, работавшие в первой и второй трети XVII в. соответственно, написали серию трактатов о болезнях, лекарствах, гигиене и методах диагностики[199].

XVIII век. Православие vs. уния. Узел завязывается

Раскол Антиохийского патриархата 1724 г. и ожесточенное противостояние его православной и униатской ветвей стали основным содержанием не только церковно-политической, но и культурной истории арабов-христиан XVIII столетия. Обе общины страстно пытались самоутвердиться, оправдать свой цивилизационный выбор и осознать свою идентичность. Православные арабы оказались перед лицом исторического вызова со стороны католического мира, противника, обладающего подавляющим материальным и интеллектуальным превосходством. От того, насколько адекватным и эффективным будет «ответ», зависело само выживание арабского православия. Поэтому представляется целесообразным далее сосредоточиться именно на идейном противоборстве двух церквей, то есть на различных направлениях полемики и апологетики, оставив в стороне прочие жанры арабо-христианской словесности, такие, как поэзия или географическая литература, пусть и оставившие по себе большой объем текстов[200].

Религиозная полемика на Ближнем Востоке была начата европейскими миссионерами, которые перевели на арабский язык огромный корпус латинской богословской и пропагандистской литературы. Особенно заметен был на этом поприще Пьер Фромаж, глава халебской миссии иезуитов в начале XVIII в. Переводы, выполненные европейцами, были в большинстве своем косноязычны; их редактировали арабские филокатолики, такие, например, как Абдаллах Захер, и уже в такой версии тексты пускали в обращение. Характерно, что из 17 публикаций нелитургических книг, выполненных в XVIII в. первой униатской типографией в Шувейре, 11 представляли собой переводные сочинения западных теологов[201].

199 *Nasrallah J.* HMLEM. V. 4 (1). P. 241–243.
200 О поэзии арабов-христиан XVIII в. см.: *Nasrallah J.* HMLEM. V. 4 (2). P. 268–276; о географической литературе см. там же: P. 300–305.
201 Ibid. P. 107.

Отметим, впрочем, что лишь малая часть переводов западных авторов представляла собой прямую антиправославную полемику. Основная масса переводной литературы была посвящена рассуждениям на душеспасительные темы, апологетике христианства, доказательствам суетности мира, аскетике, медитативным опытам, проблемам Богопознания и т. п. Немалое место среди публикаций занимали различные инструкции и наставления священству, жития святых, катехизисы[202]. Арабского читателя знакомили со всеми жанрами западной теологии, приобщая его к католическому взгляду на христианство.

Наряду с этим развитая филокатолическая литература на арабском языке существовала у маронитов. Таким образом, первые поколения униатских книжников «стояли на плечах» своих латинских учителей и использовали их интеллектуальный багаж и наработанные аргументы.

Каковы были стартовые позиции православных? Выше уже приводились слова И.Ю. Крачковского о том, что православная литературная традиция, «ориентированная на греко-византийскую письменность… не имела центра, сколько-нибудь похожего на Рим, к которому могла бы тяготеть». Греческий Константинополь «не давал прочной базы и не мог отчетливо представить стремлений, связанных с арабскими культурными течениями»[203]. Последняя фраза является отголоском расхожих в то время представлений о греко-арабском отчуждении и фанариотском шовинизме. На самом деле сомнительно, чтобы испанские или итальянские иезуиты лучше понимали «арабские культурные течения», чем константинопольские греки. Эпоха Мелькитской Нахды дала множество примеров того, как арабы выбирали и адаптировали к своим духовным потребностям лучшее из греческой литературы. В условиях католического натиска православные сирийцы охотно опирались на наработки греческих полемистов.

Одно из подобных сочинений – «Катехизис» Захарии Герганоса, переведенный в 1704 г. на арабский язык, – как раз и стимулировал появление первого оригинального арабо-униатского полемического трактата. Он был написан Евфимием ас-Сайфи (1643–1723), митрополитом тиро-сидонским и администратором ближневосточных католиков, о котором много говорилось в предыдущей главе.

Помимо своей кипучей пропагандистской и организаторской деятельности, оставившей огромное эпистолярное наследие, творческая натура Евфимия искала выражения на поприще реформирования литургической традиции мелькитов. Обрядовые нововведения Сайфи вызывали резкую

202 *Bacel P.* Abdallah Zakher. P. 370–371.

203 *Крачковский И.Ю.* Описание путешествия Макария. С. 260.

критику в православных кругах. Не только русский старообрядец И. Лукьянов, наблюдавший в 1701 г. богослужение сидонского митрополита, пережил шок[204], но и антиохийский экс-патриарх Афанасий, человек широких взглядов, около 1718 г. поручил своему секретарю Абдаллаху Захеру, тогда еще лояльному к православной иерархии, написать обличение новшеств Евфимия[205]. Литургические реформы Сайфи не находили понимания и в католической среде. Темпераментный митрополит слал письмо за письмом в Конгрегацию Пропаганды, требуя поддержки своих начинаний. В Риме многие годы дипломатично отмалчивались, и лишь после смерти Евфимия его нововведения были осуждены[206].

Творчество митрополита в жанре религиозной полемики оказалось более востребованным. В конце первого десятилетия XVIII в. им был написан трактат *Китаб ад-даляля аль-лями‘а* («Блестящее доказательство»), где на более чем 400 страницах Евфимий обосновывал главенство в христианском мире апостольского престола св. Петра и обличал догматические заблуждения православных касательно *Филиокве*, Чистилища и природы святости[207]. Книга вышла из печати в Риме в 1710 г., часть тиража была направлена в Дамаск и Халеб. На следующий год хранитель папской библиотеки, видный маронитский ученый Иосиф Ассемани перевел трактат на латинский язык. Сайфи в переписке с Конгрегацией Пропаганды в 1718 г. настаивал на необходимости подготовить и греческий перевод своей книги.

Похоже, «Блестящее доказательство» имело немалый резонанс на Арабском Востоке, коль скоро в декабре 1714 г. иерусалимский патриарх Хрисанф, находившийся в Молдо-Валахии, выступил против этого трактата со специальным окружным посланием, где именовал ас-Сайфи «еретиком» и «богохульником». В 1717 г. сидонский митрополит запросил Рим о присылке еще 300 экземпляров своей книги[208]. Константинопольский синод, наложивший в 1722 г. анафему на Евфимия, особо предостерегал православных от чтения его

204 *Лукьянов И.* Кол. 239.

205 *Nasrallah J.* Eutheme Saifi. Col. 68–69.

206 *Nasrallah J.* HMLEM. V. 4 (1). P. 186, 188–192.

207 Расхождения православия и католичества сводятся прежде всего к ряду догматических противоречий. Это проблема «Филиокве», то есть вопрос исхождения Св. Духа – от Отца или, с католической точки зрения, и от Сына (лат. filioque – «и от Сына»); трактовка таинства Евхаристии (причащение квасным хлебом или опресноками); учение о Чистилище, принятое в католичестве и отвергаемое православием; догмат о непогрешимости папы и его главенстве в христианском мире («примат папского престола»); наконец, учение о природе святости, которое в католическом понимании предполагает накопление церковью «избыточной» благодати, дарованной святым, и последующее перераспределение ее посредством индульгенций.

208 *Nasrallah J.* Eutheme Saifi. Col. 71; *Nasrallah J.* HMLEM. V. 4 (1). P. 186–187.

сочинений, предлагая как альтернативу арабский перевод греческого антилатинского трактата «Камень соблазна»[209]. Перевод был выполнен антиохийским патриархом Афанасием Даббасом, который в силу своего положения должен был выступить главным оппонентом Евфимия ас-Сайфи.

Насколько соответствовали такой роли современники Евфимия – антиохийские патриархи Кирилл аз-За‘им и Афанасий Даббас? Кирилл, кстати друг детства Евфимия, в отличие от отца и деда, не обладал наклонностями к литературному творчеству. «Личность и беседа патриарха не производили впечатление чего-то выдающегося», – резюмировал свои впечатления от общения с ним британский путешественник Г. Маундрелл в 1697 г.[210] Литературное наследие Кирилла насчитывает лишь несколько писем и официальных документов, включая «прощенную грамоту» по делу патриарха Никона, текст которой был составлен Досифеем Иерусалимским; Кириллу осталось лишь поставить свою подпись под грамотой. Интересны автобиографические записи Кирилла о его поставлении на патриаршество и добавления, сделанные им на полях трактата своего деда об антиохийских епархиальных архиереях. В этом тексте Кирилл продолжил перечень митрополитов, называя хиротонии, проведенные им и его соперниками-«антипатриархами» Неофитом и Афанасием Даббасом. Сквозь строчки лапидарных записей патриарха местами сквозит неутоленная ненависть к давним врагам[211].

Кириллу приписывали арабский перевод энциклики константинопольского патриарха против Евфимия ас-Сайфи. Однако Ж. Насралла сомневался в этом, указывая, что патриарх не знал греческого языка[212]. Для ведения антилатинской полемики у Кирилла не хватало ни образования, ни желания.

Что же касается Афанасия Даббаса, то он ничуть не уступал Евфимию ас-Сайфи в плане образования и интеллекта. Патриарх блестяще знал греческий язык и ориентировался в византийской и современной ему литературе. Афанасий написал ряд оригинальных трудов канонического и гомилетического характера, переводил с греческого проповеди Златоуста, деяния соборов, наставления священникам и комментарии к Божественной литургии[213]. Именно Афанасию принадлежит инициатива организации арабского книгопечатания (подробности см. далее). Находясь долгое время при дворе валашского воеводы Константина Бранковяну, Афанасий предпринял попытку познакомить своих румынских благотворителей с историей Антиохийской

209 *Соколов И.И.* Церковные события. С. 342. См. подробнее об этом трактате далее в настоящей главе.

210 *Maundrell H.* P. 491.

211 ИВР РАН. Рукоп. В 1227. см. напр. Л. 129.

212 *Nasrallah J.* HMLEM. V. 4 (1). P. 130–131.

213 Ibid. P. 135–140, 144.

церкви и составил на греческом языке соответствующее сочинение. Впрочем, исследователь напрасно будет искать там уникальную информацию и нетривиальный авторский взгляд: большую часть своего труда Афанасий переписал из «Истории Антиохийских патриархов» Макария, местами сокращая казавшиеся ему ненужными подробности. Несомненный интерес представляет только описание XVII в., где Афанасию пришлось излагать собственное видение событий. Тенденциозность экс-патриарха еще более заметна, чем в текстах его соперника Кирилла. При этом Афанасий с подкупающей откровенностью признает, что информацию о тех или иных неблаговидных событиях из жизни Антиохийской церкви «невозможно передать письменно»[214].

В 1705 г. экс-патриарх подготовил перевод только что изданного в 1698 г. философского трактата молдавского аристократа Дмитрия Кантемира (1673–1723), будущего господаря Молдавии и сподвижника Петра I. Сочинение Кантемира «Спор мудреца и мира»[215], посвященное проблемам христианской этики, соотношению в жизни духовных и материальных ценностей, представляло собой скорее виртуозную игру интеллекта, чем плод серьезных душевных исканий молодого аристократа. Для Кантемира издание трактата было частью его политической игры, того, что сейчас называют «пиар кампанией»; Афанасия же задели за живое поднятые автором вопросы и предложенные на них ответы. Арабский перевод трактата был привезен Афанасием в Халеб, где текст отредактировал и доработал маронитский священник Джибраил Фархат, впоследствии известный как Герман (Джирманус) Фархат, маронитский епископ Халеба и классик новоарабской литературы. В космополитической атмосфере халебского мегаполиса еще было возможно подобное творческое сотрудничество иерархов разных конфессий.

Сам Афанасий тоже был отчасти космополитом, его культурно-религиозная идентичность выглядит «смазанной». Десятилетиями длившаяся двойная игра патриарха, метания между православием и католичеством свидетельствуют об отсутствии у него четкой жизненной позиции и принципиальных ценностных установок. Кто-то из католических современников патриарха в раздражении назвал его *homo politicus*; в кругах Фанара ориентация Афанасия вызывала не меньше беспокойства. Как уже упоминалось, в начале 1720-х гг. Константинопольский синод потребовал от Афанасия недвусмысленных доказательств его правоверия.

214 *Nasrallah J.* HMLEM. T. 4 (1). P. 134–135. В 1930-е гг. это сочинение было издано с румынским переводом: *Atanasie Dabbas.* Автор выражает глубокую благодарность В.Г. Ченцовой за помощь в ознакомлении с содержанием хроники.

215 В арабском переводе: *Салях аль-хаким ва фасад аль-ʻалям ад-дамим* («Спасение Мудреца и крушение порочного Мира»). См. также: *Панченко К.А.* Рец. на: *Cantemir D.* The Salvation of the Wise Man and the Ruin of the Sinful World.

Результатом этого явилось, в частности, обнародование под именем Афанасия антилатинского памфлета «Камень соблазна» с нападками на гегемонистские притязания Ватикана. В действительности Афанасий был не автором, а, скорее, переводчиком, излагавшим содержание полемического трактата греческого епископа Элиаса Миниатаса, книги, изданной в 1718 г. в Лейпциге. Арабская версия была напечатана в Лондоне в 1721 г.[216]

Католические авторы, писавшие биографию Афанасия, все-таки склонны были считать его «своим». Однако у тех историков, которые обращались к личности крупнейшего арабо-униатского писателя XVIII в. Абдаллаха Захера (1680–1748), патриарх Афанасий выглядит свирепым гонителем католиков. Абдаллах был некоторое время близок к патриарху, участвовал в работе его халебской типографии и состоял, как упоминалось, секретарем Афанасия. Однако Захер вызвал нешуточный гнев Афанасия своим первым литературным сочинением, написанным в опровержение православного полемиста Гавриила, митрополита филадельфийского. Появление в 1720 г. трактата Захера «Целительное противоядие от яда филадельфийского» совпало с окончательной переориентацией Афанасия на православные центры силы. Не дожидаясь возвращения патриарха из Константинополя, Абдаллах Захер почел за благо покинуть Халеб и укрыться в ливанских монастырях, где и оставался до конца жизни. К этому времени относится создание им униатской типографии в монастыре Шувейр и написание большей части его литературных произведений. Из 14 оригинальных трактатов Абдаллаха Захера 8 носят полемический характер и (за исключением двух, адресованных армянам и протестантам) направлены против православных. Абдаллах разбирал спорные положение догматики, отстаивал католический взгляд на исхождение Св. Духа и Пресуществление. Некоторые его сочинения представляют собой полемические ответы на книги арабо-православных идеологов того времени Илии Фахра и Софрония аль-Килизи[217].

Литературное творчество Абдаллаха Захера, как и вообще развитие мелькитской униатской культуры, в определенной степени облегчалось существованием сети монастырей, созданных униатами в горах Ливана. Монашеские обители служили убежищем униатским клирикам в дни гонений, были экономическими центрами округи, именно в их стенах действовали школы, работали писатели, переводчики, книгопечатники. По мнению К. Валбинера, униатское монашеское движение XVIII в. принципиально отличалось от предшествующей иноческой традиции Ближнего Востока, ориентированной на уход от мира, созерцательность и аскетизм. Глава шувейритского ордена Никула ас-Саиг (1692–1756), уроженец

216 *Levenq G.* Athanase III / DHEG. T. 3. Col. 1373; *Nasrallah J.* HMLEM. T. 4 (1). P. 141–142.
217 *Bacel P.* P. 225–226, 281–283, 367–369; *Nasrallah J.* HMLEM. T. 4 (2). P. 111–138.

Халеба и близкий друг Абдаллаха Захера, был тем человеком, который сумел повернуть формирующееся униатское монашество лицом к «миру», превратить монастыри в центры религиозной пропаганды и просвещения[218]. В этом состоял, пожалуй, главный вклад Никулы ас-Саига в мелькитскую культуру; вклад, куда более важный, чем его собственные богословские сочинения, редактирование переводов иезуитских трактатов, приписывавшаяся ему отповедь Константинопольскому синоду 1723 г. и даже поэтическое творчество, за которое его в первую очередь и почитали современники[219].

Таким образом к 30-м годам XVIII в. расстановка сил окончательно обозначилась: униаты оформились в отдельную церковную структуру и развернули активное интеллектуальное наступление на православных. Православная церковь, у которой почва уходила из-под ног, осознала масштаб исторического вызова и необходимость срочного ответа. Противоборство двух общин развернулось в самых разных сферах идейной полемики и, шире, культурной деятельности. Это позволяет нам сравнить эффективность созданных ими моделей воспроизводства и развития культурного наследия.

Конкуренция систем образования

> Он (униатский патриарх. – *К.П.*) намерен пустить лисичек в вертоград наш, а я с патриархом Кириллом готовлю на них шакалов в здешнем духовном училище.
>
> *Порфирий Успенский. 1848 г.*

Интерес части арабов-христиан к католичеству, позитивное восприятие ими западных миссионеров в значительной степени объяснялись осознанием культурного превосходства европейцев и ожиданием от них помощи в просвещении ближневосточных христиан. Естественно, у мелькитов XVII в. существовали собственные механизмы передачи традиционного знания, но они не складывались в стройную систему образования. Да и уровень этой учености ограничивался простой грамотностью и начетничеством, лишь единицы стремились к чему-то большему.

Оценить процент грамотности взрослого мужского населения христиан можно лишь с опорой на массовый архивный материал, однако подобные ис-

218 *Walbiner C.* Monastic Reading and Learning. P. 463, 465–466.
219 О биографии и литературном творчестве Никулы ас-Саига см.: *Шейхо Л.* Никулавис ас-Саиг. С. 97–111; *Nasrallah J.* HMLEM. T. 4 (2). P. 109–111, 268–270.

точники нам, к сожалению, недоступны. Намного ли интерес к книге выходил за пределы духовного сословия? Для выборочного анализа мы просмотрели в каталоге патриаршего собрания в Дамаске первые полсотни рукописей, написанных до 1831 г. Среди переписчиков, владельцев и чтецов книг, оставивших свои пометки на полях манускриптов, клириков и мирян оказалось примерно поровну: 34 (включая 7 архиереев) и 37 соответственно. Если разделить их на группы по столетиям, то мы увидим, что в XVI–XVII вв. лиц духовного звания среди книжников было несколько больше: 16 к 14; в XVIII – начале XIX в. доля светских людей возрастает: 18 клириков к 23 мирянам.

Впрочем, и в среде духовенства грамотность не была всеобщей. Западные путешественники XVII в. постоянно попрекают арабских иноков невежеством: «Молодые монахи заняты больше на полевых работах, чем упражняются в духовных медитациях и уединении, чему они посвящают себя так же мало, как и учебе. Вот причина того, что *калугеры* (монахи. – *К.П.*) обычно столь… невежественны, что вы и в самых больших монастырях едва ли найдете такого, кто бы хоть что-то понимал в греческом письме, каковым языком записаны вся их служба и молитвы» (монсеньер Грело, середина XVII в.)[220]. Ему вторит англичанин Г. Маундрел, посетивший Баламанд в 1697 г.: «Из своих расспросов я уяснил, что они не могут дать какого-либо истолкования своей собственной литургии. И в подтверждение их предельной простоты не могу не привести комплимент, который их глава сделал консулу: что он был так рад его (консула. – *К.П.*) видеть, как если бы сам Мессия пришел к ним»[221]. «Простота» арабов-христиан, конечно, была преувеличена европейцами, недопонимавшими национальную психологию людей, с которыми они имели дело. Точно так же русский паломник Леонтий, захотевший в 1765 г. зарисовать план лавры св. Саввы, столкнулся с проблемой отсутствия в лавре материалов для письма: «А бумаги и в лавре сказуют нет почти от времен преп[одобного] отца Иоанна Дамаскина»[222]. Можно было бы все это воспринять всерьез, если не знать о 46 кодексах, переписанных монахами лавры в XVIII в.[223], или о двух сотнях манускриптов, хранящихся в Баламандском монастыре. Однако, с другой стороны, нельзя не признать необразованность значительного числа иноков, не говоря уже о мирянах.

Обучение грамоте иногда было индивидуальным. Халебский митрополит в 1645 г. писал одному из своих сборщиков милостыни: «Твой сын Бешара уже работает и вырабатывает ежедневно по два “штик” (мера полотна. – *К.П.*); его

220 *Grelott.* P. 146. Европейские путешественники почему-то считали, что литургию у православных арабов служили по-гречески.

221 *Maundrell H.* P. 406.

222 АВПРИ. Ф. 152. Оп. 505. 1765. Д. 7 (Т. 2). С. 204. Автор благодарит проф. С.А. Кириллину за любезное предоставление этой информации.

223 *Peristeris A.* P. 176.

брат Иван выучился читать Псалтырь и начал учиться по-гречески; твой брат диакон Ниме учит его читать [по-гречески]»[224].

Наряду с индивидуальным обучением имелись прообразы церковно-приходских школ – кружки учеников, изучавших грамоту у местного священника. В 1706 г. иерусалимский патриарх Досифей попробовал упорядочить начальное образование в патриархате и поставить этот процесс на твердую финансовую основу. Получив целевое пожертвование от одного из богатых фанариотов, патриарх положил ежегодное жалованье в 30 киршей иеропсалту (псалмопевцу) церкви Воскресения, обучавшему церковному пению святогробских монахов и детей мирян; еще по 20 киршей было выделено священникам в Газе, Рамле, Тайбе, Бейт-Джале и Кераке, преподававшим греческую и арабскую грамматику[225]. Стоит отметить, что все перечисленные поселения, кроме Газы, представляли собой, скорее, большие деревни; то есть образование проникало довольно далеко в сельскую глубинку. В том же селе Тайбе, как уже упоминалось, Порфирий Успенский в середине XIX в. нашел целую библиотеку арабской апокрифической литературы, записи редчайших легенд, преданий о чудесах, в том числе локального происхождения[226].

Система начального образования в патриархате функционировала и без финансовых вливаний Досифея. Еще в 1701 г., за пять лет до распоряжений патриарха, И. Лукьянов описывал обучение арабских детей в Рамле: «А учатся у них не по-нашему: с утра до полдень учит часовник или псалтирь; а с полдень до вечера стихиры во октаи, в минеи[227] того дня прилучившегося; да и сказывает в церкви»[228]. После освоения арабского чтения и письма, ученики переключались на греческий: «Греческую грамоту добре умеют и поют; а языка простого не знают и разума книжного; не разберут греческих книг»[229]. То есть греческие тексты и песнопения заучивались наизусть, без понимания смысла слов. Возможно, такие же начальные школы, только еще менее затронутые греческим влиянием, существовали и в городах Антиохийского патриархата.

Излишне пояснять, что римско-католическое образование стояло на неизмеримо более высоком уровне. Лидеры католической церкви со времен Контр-

224 *Муркос Г.А.* С. 221–222.

225 *Померанцев И.* Досифей. С. 28; *Соколов И.И.* Святогробское братство. С. 8.

226 *Порфирий Успенский.* Книга бытия моего. Т. 3. С. 545. Многие из этих апокрифических текстов были скопированы по заказу Порфирия и ныне ждут своего исследователя в отделе рукописей РНБ (См. Краткий обзор собрания рукописей, принадлежавшего еп. Порфирию. С. 172).

227 Имеется в виду певческий октоих (октай), богослужебная нотная книга с песнопениями седмичного круга. Минеи – сборник церковной литературы (жития, поучения и др.), расположенной в порядке дней месяца.

228 *Лукьянов И.* Кол. 250.

229 Там же.

реформации усвоили, что система просвещения – их главное оборонительное и наступательное оружие. Иезуиты создали в Риме ряд коллегий, в том числе ориентированных на обучение восточных христиан. Эти учебные заведения держали самую высокую в мире планку образования. Механизм отбора и подготовки талантливой молодежи с Христианского Востока двести лет «обкатывался» на маронитской общине.

Когда во второй трети XVII в. западные миссионеры открывали свои школы в Дамаске и Халебе, православные восприняли это вполне позитивно. Далекие от религиозных конфликтов Восточной Европы, арабские иерархи не могли и представить, какие проблемы породит католическое присутствие через два-три поколения. Цвет православной молодежи Дамаска – Неофит ас-Сакизи, Евфимий ас-Сайфи, Афанасий Даббас – прошел через школу иезуитов. В Халебе, который исследователи называют «интеллектуальным и религиозным центром арабского христианства» в XVII–XVIII вв.[230], католические образовательные структуры были представлены еще более широко. Выпускник Collegium Maronitarum Бутрус ат-Тулави во второй половине XVII в. основал в Халебе *аль-мактаб аль-маруни* («Маронитскую школу») по образцу римской коллегии[231].

В конце XVII в. в Халебе сложился кружок молодых христианских интеллектуалов, взыскующих просвещения. В него входили маронит Джибраил (Герман) Фархат (он был самым старшим в этой группе), будущие униатские лидеры Максим аль-Хаким, Абдаллах Захер, Никула ас-Саиг, выходцы из маронитской и армянской общин. Осознавая утрату в христианской среде знания литературного арабского языка, они обратились к видному филологу мусульманскому шейху Сулейману ан-Нахави, который стал обучать их арабской грамматике и стилистике. Мелькитский священник Михаил Баджа‘а, по некоторым данным, учившийся когда-то в Риме, преподавал Абдаллаху Захеру и его товарищам теологию, философию и математику. Бутрус ат-Тулави, также знаток богословия и античной философии, познакомил своих мелькитских учеников с основами западной мысли и воззрениями католической церкви на многие духовные и светские проблемы[232].

Характерно, что даже христианский «средний класс» Халеба, если и видел пользу от образования, то только от начального. Отец Никулы ас-Саига, убедившись, что его сын освоил арабскую грамоту, забрал его из школы и стал обучать фамильному ремеслу ювелира[233]. Однако Никула сделал иной выбор,

230 *Walbiner C.* Monastic Reading and Learning. P. 463.
231 Ibid. P. 464.
232 Ibid. P. 464; *Шейхо Л.* Никулавис ас-Саиг. С. 98–100.
233 *Шейхо Л.* Никулавис ас-Саиг. С. 99.

уйдя в монахи и сыграв в конечном итоге определяющую роль в сложении Шувейритского ордена с его ориентацией на активность в миру и распространение просвещения.

Именно монастыри, прежде всего Шувейр и Дейр аль-Мухаллис, стали основой системы просвещения арабов-католиков. Несомненно, свои начальные школы существовали у униатов и в городских центрах, но информации о них немного, да и сама шаткость положения униатского духовенства в больших городах не позволяла создать там серьезные образовательные структуры. Напротив, в ливанских монастырях униаты чувствовали себя уверенно, а такие монашеские лидеры, как Никула ас-Саиг, одной из главных своих задач считали просвещение единоверцев[234].

При монастыре Мар Юханна действовала начальная школа для детей мирян. Желающие могли продолжить обучение светским дисциплинам – например, медицине – в стенах монастыря. Своя система подготовки была разработана и для молодых монахов. Она включала как преподавание религиозных наук и освоение устава ордена, так и знакомство с мирскими знаниями, в частности типографским или переплетным делом[235].

Конкретных данных о программе обучения в униатских монастырях не сохранилось. К. Валбинер на основе книжного собрания шувейритов предпринял попытку реконструировать круг чтения и образовательные интересы монашества. Характерно, что униатские книжники, за редким исключением, не знали иностранных языков и не держали в монастырях европейских книг. Монахи широко использовали переводную литературу, но сами переводы с западных языков были представлены главным образом жанрами богословия и историографии. Наиболее популярной из светских наук была филология – в монастыре хранились десятки грамматических трактатов как мусульманских лингвистов, так и их арабо-христианских коллег, прежде всего Германа Фархата. С философскими понятиями шувейриты знакомились по комментариям к Аристотелю и «Исагоге» Порфирия, трактатам маронита Бутруса ат-Тулави и ученика Абдаллаха Захера – Ювакима аль-Митрана (1696–1766). Монахи интересовались мусульманской религиозной литературой. Сохранилось 16 манускриптов соответствующего содержания – тексты Корана, хадисов, труды по фикху, мусульманской догматике и коранической экзегетике. Астрологию, географию и медицину униаты воспринимали тоже через призму арабо-мусульманской традиции. Монастырь в Шувейре славился как центр врачебной науки, что подтверждают сохранившиеся там 22 рукописи медицинской тематики. Однако о развитии современной им европейской медицины шувейриты, похоже, не имели представ-

234 *Walbiner C.* Monastic Reading and Learning. P. 466.
235 Ibid. P. 466.

ления. Монахи ценили и арабскую беллетристическую литературу – «Калилу и Димну», макамы аль-Харири, стихи Абу ‘Аля аль-Маарри. В мусульманской поэзии черпали вдохновение и христианские стихотворцы Никула Саиг, Герман Фархат, Ханания аль-Мунайир и многие другие, чьи сочинения переписывали и читали в монастырях[236].

Иными словами, монахи брали из европейской науки лишь немногое, оставаясь, в целом, в лоне ближневосточной традиционной культуры. Соответственно, и европейские наблюдатели смотрели на них сверху вниз. К. Валбинер вспоминает в этой связи более чем скептические отзывы К. Вольнея о шувейритах, которых он считал такими же невежественными, как и остальных сирийцев. Когда французский академик попробовал, например, объяснить монахам, что Земля вращается вокруг Солнца, нашлись такие, кто обвинил его в ереси[237].

Однако высшие иерархи униатской общины признавали превосходство европейской науки и стремились приобщить к ней самых талантливых из своих единоверцев. В уставах Шувейритского братства, разработанных в 1730-х гг., специально оговаривалась программа отбора наиболее способных монахов в возрасте от 18 до 40 лет для восьмилетнего обучения в Риме, в коллегии св. Афанасия, арабскому и греческому языкам, логике, философии, теологии и, в случае явных способностей, латыни. Хотя папа одобрил устав шувейритов и выделил под подворье ордена одну из римских церквей, средств на обучение ливанских монахов не изыскали ни в Ватикане, ни в Шувейре. Проект едва ли не провалился: за весь XVIII в. в Риме получили образование один монах из Шувейра, восемь из Дейр аль-Мухаллис[238] и с полдюжины других представителей мелькитской униатской общины, главным образом халебцев. В конце 1760-х гг. мелькитский патриарх дважды обращался в Ватикан с просьбой принять группу монахов для обучения в одной из римских латинских коллегий. Однако кардиналы отказали ему, возможно, по наущению находившихся в Риме мелькитских студентов, опасавшихся, что в латинских школах арабы потеряют свою идентичность[239].

Опасения были не напрасны, принимая во внимание опыт обучавшихся в Италии в XVII в. украинских униатов. Они в массовом порядке покидали униатскую церковь и переходили в «полноценное» католичество латинского обряда. Подобную попытку предпринял и мелькитский священник Дионисиос Хадджар († 1790 г.), выпускник коллегии св. Урбана, работавший переводчиком в Конгрегации Пропаганды[240]. Однако ему отказали в разрешении перейти в ла-

236 *Walbiner C.* Monastic Reading and Learning. P. 469–475.
237 Ibid. P. 476.
238 Ibid. P. 467–468.
239 Ibid. P. 469.
240 *Nasrallah J.* HMLEM. T. 4 (2). P. 191.

тинский обряд: Ватикану нужны были проверенные кадры именно в униатских церковных структурах.

Можно ли сказать, что выпускники коллегии св. Афанасия стали интеллектуальной элитой мелькитской общины? Не все из них вернулись на Ближний Восток, кто-то предпочел остаться в Риме. Большинство подвизались на поприще переводов с латыни и итальянского, преподавали теологию в Дейр аль-Мухаллис, но почти не оставили оригинальных трудов. Иные достигли архиерейского сана, как первый униатский патриарх Кирилл Танос. Лишь единицы из числа римских студентов стали учеными европейского уровня, способными продвинуть вперед арабо-христианскую науку и культуру. Назовем в этом ряду историка Юханну аль-‘Уджайми (1724–1785) и халебского митрополита, яркого богослова и полемиста Германа Адама (1725–1809).

Однако в целом студенты, прошедшие выучку в Риме, сформировали интеллектуальную среду, которой мелькитская культура обязана своим высоким уровнем и весьма внушительными количественными показателями литературной продукции. Благодаря этим людям, арабо-христианское общество осознало потребность в собственной системе высшего образования. В конечном итоге в 1811 г. в ливанском селении Айн-Траз униаты учредили свою семинарию.

Православные предприняли подобную попытку 80 годами ранее. Патриарх Сильвестр, взявший бразды правления Антиохийской церковью в момент ее глубочайшего кризиса, четко осознавал интеллектуальное превосходство своих католических оппонентов. Подобно тому как арабы-униаты стремились опереться на римскую систему образования, Сильвестр тоже искал поддержку извне – у греческих просветителей.

Крупнейшим на тот момент православным образовательным центром Восточного Средиземноморья была Патмосская академия Макария Калогеры, где преподавались, как правило на элементарном уровне, грамматика, риторика, богословие, философия, греческий и латинский языки. Около 1725 г. Сильвестр обратился к Макарию с просьбой о содействии в организации в Сирии духовного училища. Макарий рекомендовал для этой цели своего любимого ученика и помощника Иакова, который в 1726 г. отбыл на Ближний Восток.

В предыдущей главе уже говорилось о превратностях судьбы Иакова Патмосского и его школы, в 1726–1734 гг. трижды менявшей место пребывания. Училище Иакова состояло из двух ступеней – низшей, где проходили общеобразовательный курс около сотни арабских детей, и высшей, для послушников монастырей, кандидатов в священство, клириков. Им Иаков преподавал богословские и философские науки. Предположительно, программа обучения копировала систему Патмосской академии, с добавлением в число изучаемых предметов арабского языка и с упором на проповедническую деятельность и антилатинскую полемику. Обучение было бесплатным, беднейшим

шие ученики получали содержание от патриархии. Школа привлекала учеников со всей Сирии и из-за ее пределов. Среди учившихся у Иакова известны Филофей, будущий архиепископ Кипрский (1734–1759 гг.), Иоанникий, будущий бейрутский митрополит (1745–1774 гг.), российский путешественник В. Григорович-Барский, оставивший панегирическое описание личности своего учителя. За долгие годы пребывания на Ближнем Востоке Иаков, похоже, не овладел арабским языком; напротив, он рассматривал свою миссию как приобщение арабов к греческой культуре.

Макарий Калогера в письмах к Иакову хвалил его за пробуждение на Востоке интереса к трудам греческих «учителей», тогда как, по его словам, «раньше… эти труды лежали под спудом, служили пищею для моли и были покрыты пылью»[241]. Дидаскал работал в тесном контакте с Макарием, который направлял в Сирию учебные пособия, тексты проповедей, посылал в помощь Иакову своих учеников. Макарий в переписке постоянно поддерживал Иакова, убеждая его не думать о возвращении на родину и нести крест своего служения в антиохийских пределах. Так, после тюремного заключения Иакова в Халебе в 1728 г. Макарий писал своему ученику: «До нашего края дошла весть о твоих подвигах и узах за истину, которая иных побудила скорбеть за тебя, а меня – радоваться и веселиться, потому что господин мой Иаков… уже и на деле испытал и апостольские труды и самое заключение и узы… Я прошу тебя мужественно все переносить до конца и нисколько не ослабевать в исполнении своих обязанностей… потому что это будет изменой и справедливости, и уважению, и надеждам многих на тебя, и твоим похвалам»[242].

Как говорилось ранее, Иаков в конечном итоге покинул Сирию вместе с патриархом Сильвестром. Однако вскоре знания дидаскала снова оказались востребованы на Христианском Востоке. В кругах Святогробского братства созрела идея об открытии в Палестине богословской школы. Иерусалимский патриарх Мелетий обратился к Иакову с просьбой занять пост *схоларха*, главы этого будущего учебного заведения. В августе 1736 г. Иаков отбыл в Палестину и в конце того же года приступил к преподаванию в новосозданной школе. Училище, подобно своему сирийскому прообразу, имело два направления деятельности: начальное образование православной арабской молодежи и более углубленную подготовку образованных клириков для Святогробского братства. В программу обучения входили греческий, латинский и арабский языки, изучение Св. Писания и святоотеческого наследия, античная, византийская и поствизантийская греческая литература, логика, философия и математика.

241 *Соколов И.И.* Дидаскал Иаков Патмосский. С. 343.
242 Там же. С. 338–339.

Особое внимание уделялось подготовке выпускников к проповеднической деятельности[243]. Как и прежние учебные заведения Иакова в Сирии, школа в Иерусалиме привлекала учеников со всего Восточного Средиземноморья. Наряду с Иаковом, преподавание вели несколько его помощников, главным образом греков.

Имеющиеся источники не позволяют нам объективно оценить качество преподавания в школах Иакова. А.П. Лебедев в свое время анализировал уровень Патмосской академии[244], которую стремился копировать Иаков, и оценки этого историка были весьма скептическими. Он приводит фразу из письма Макария Калогеры патриарху Сильвестру: «Да будет известно, что бесплодный этот остров не произрастил и не произрастит дидаскалов (то есть людей, вполне сведущих в науках) по немощи учащего (так здесь Макарий аттестует себя), а только едва лишь переписчиков наук»[245].

Естественно, не следует сравнивать учебные заведения Макария и Иакова с римскими коллегиями; однако по меркам Ближнего Востока уровень греческих школ, вполне возможно, был достаточно высоким и сопоставимым с миссионерскими школами. Заметим, кстати, что В. Григорович-Барский много лет с пользой для себя обучался у обоих дидаскалов, Иакова и Макария. А за плечами у Барского уже была учеба в коллегиях Киева и Львова и он мог на равных полемизировать с униатским патриархом Кириллом, которого встретил в одном из ливанских монастырей[246].

Дидаскал скончался в 1765 г. Сколь долго продолжала действовать школа Иакова после его смерти? Среди преемников Иакова на посту руководителей школы называют Софрония и Ефрема, будущих иерусалимских патриархов[247]. В случае с первым это явная ошибка: Софроний после своего возведения в митрополиты в 1740 г. вряд ли появлялся в Иерусалиме. Ефрем если и помогал престарелому Иакову в преподавании, то делал это самое непродолжительное время ввиду своей стремительной церковной карьеры: уже осенью 1765 г. Ефрем стал митрополитом, а на следующий год был возведен в патриархи. Более убедительно выглядит сообщение о том, что после смерти Иакова во главе училища был поставлен один из лучших его выпускников Анфим, тоже будущий патриарх[248]. Так как арабский язык был для Анфима родным, школа должна была сохранять некую связь с ближневосточной почвой и, возможно, среди учеников продвинутой ступени было и какое-то число арабов. Вступив в 1788 г.

243 *Соколов И.И.* Дидаскал Иаков Патмосский. С. 508–511.
244 *Лебедев А.П.* История. С. 414–436.
245 Там же. С. 425. Замечания в скобках принадлежат А.П. Лебедеву.
246 *Григорович-Барский В.* 1800. С. 290.
247 *Соколов И.И.* Дидаскал Иаков Патмосский. С. 507–508.
248 *Яред Г.* С. 12.

на патриаршую кафедру, Анфим передал руководство школой своему бывшему ученику архимандриту Максиму Симскому[249], о котором также говорилось в начале этой главы. Максим дожил до 1810 г. Трудно сказать, просуществовала ли школа до этого времени, на фоне таких потрясений, как Сирийский поход Бонапарта и пожар храма Гроба Господня со всеми их катастрофическими для Иерусалимской церкви последствиями. В любом случае всякая просветительская деятельность, если она и продолжалась после Максима, должна была заглохнуть в эпоху гонений 1820-х гг., когда под вопросом оказалось само существование Святогробского братства.

Основываясь на наблюдениях Порфирия Успенского, можно заключить, что в первой половине XIX в. школьное обучение в Иерусалимском и Антиохийском патриархатах деградировало до элементарного уровня. В таких городах, как Триполи, Яффа или Акка, существовали приходские школы с десятками учеников. Там преподавали греческий и арабский языки, но греческий не был востребован и не прививался, тем более что в школах обучали не разговорному новогреческому языку, а архаичному книжному[250]. В больших деревнях священники за малую мзду обучали грамоте детей феллахов; естественно, тут уже не шло речи о преподавании греческой литературы. Духовенство не многим отличалось от феллахов по культурному уровню и образу жизни. Порфирий Успенский вспоминал встречу со священником-учителем в Бейт-Джале: «Босые ноги его были крайне черны, а голова покрыта замасленным тюрбаном, какой носят обыкновенно арабские мирские попы. “Хорош учитель”, – подумал я»[251].

От времени Порфирия дошли свидетельства о существовании начальных школ в монастырях, хотя такие школы, несомненно, существовали и ранее. Даже в женском Сайданайском монастыре три монахини, получавшие жалованье от патриарха, обучали чтению и письму не только насельниц монастыря, но и девочек соседнего селения[252]. Сохранились книги, переписанные одной из этих учительниц, инокиней Феклой; она, кажется, была единственной женщиной-книгописцем в османской Сирии[253]. Игумен Баламандского монастыря Афанасий в 1830-е гг. создал для своих монахов школу, которую мечтал превратить в учебное заведение продвинутого уровня. Он рассчитывал, что эта семинария будет готовить арабских клириков, достойных занимать архиерейские кафедры и конкурировать с греческим высшим духовенством. Анти-

249 *Яред Г.* С. 16.
250 *Порфирий Успенский*. Книга бытия моего. Т. 1. С. 347–348, 300, Т. 3. С. 491.
251 Там же. Т. 1. С. 404.
252 Там же. С. 231.
253 Рукоп. Дамаск. № 13, 29. См. о ней также: *Порфирий Успенский*. Книга бытия моего. Т. 3. С. 583.

охийский патриарх-грек вскоре пресек опасное начинание, удалив Афанасия из монастыря и закрыв школу[254].

Однако и Фекла, и Афанасий были людьми уже другой эпохи, времени, когда традиционное общество Ближнего Востока начало трансформироваться и осознавать новые ценности и приоритеты. «Прежде здешние православные боялись науки как чумы: теперь заметна охота к учению», – говорил Порфирию дамасский священник Юсеф Муханна аль-Хаддад, один из ведущих деятелей православной педагогики середины XIX в.[255]

Как представляется, достаточно очевидно, что в XVIII в. униаты преуспели больше православных в развитии системы просвещения. Однако правомерно ли объяснять успехи унии и интеллектуальное превосходство мелькитов-католиков тем, что они заимствовали новейшие достижения европейской науки и культуры? Униаты опирались на традиционное, религиозное, средневековое по духу наследие западной мысли и игнорировали все новейшие достижения европейцев в сфере рационального знания (оно окажется востребованным лишь век спустя, в период так называемой «Арабской Нахды»). Недаром, с точки зрения такого типичного человека эпохи Просвещения, как К. Вольней, переводческая и книгоиздательская активность униатов приняла изначально ошибочное направление: «Вместо того чтобы переводить сочинения, заключающие в себе практическую пользу, и возбуждать тем самым… вкус к наукам, [мелькиты] перевели мистические книги, коих чтение вместо нравоучения производит одну только скуку»[256]. То есть разница между православной и униатской культурой была не в качестве, а в количестве. Одни читали переводы Иоанна Златоуста, другие – Игнатия Лойолы, но все в равной степени пребывали в рамках средневекового религиозного сознания.

С современной точки зрения высшая школа, как у православных, так и у католиков, была оторвана от практических жизненных потребностей и сосредоточена на отвлеченном теологическом знании. Однако такое знание составляло основу культурного багажа эпохи, того, что делало человека полноценной личностью. И добавим, абстрактные философские дисциплины стимулировали развитие интеллекта учеников, способность логически мыслить и осваивать любые сложные понятия.

Почему столь недолговечной и малоудачной оказалась просветительская деятельность Иакова Патмосского в Сирии? Как представляется, главная проблема православной высшей школы (хотя правильнее будет называть ее «средней школой») заключалась в том, что она жестко ориентировалась на греческие

254 *Порфирий Успенский*. Книга бытия моего. Т. 3. С. 446.
255 Там же. Т. 1. С. 255.
256 *Вольней К.-Ф.* С. 267.

образцы и была слабо связана с арабской почвой. Иаков за сорок лет пребывания в Сирии и Палестине так и не попытался выучить арабский язык. Все проповеди и учебные пособия приходилось переводить с греческого на арабский, причем не вполне ясно, какого качества были переводы. Иаков, без сомнения, ощущал себя в арабской среде несколько неуютно. Точно так же он должен был осознавать низкую эффективность своих преподавательских усилий, разбивавшихся о языковой барьер. Если добавить к этому яростное противодействие католиков и недостаточную финансовую и политическую поддержку со стороны православной иерархии, то становится понятен психологический надлом Иакова и его решение покинуть Сирию вместе с Сильвестром: без защиты патриарха Иаков не желал оставаться в Дамаске.

Заметим, что в Палестине деятельность дидаскала была куда более плодотворной. Это объяснялось как комфортным пребыванием в греческой языковой среде, так и отсутствием в обозримой близости католических конкурентов. В литературе, правда, упоминаются некие конфликты в святогробском сообществе, связанные со школой Иакова; возможно, подготовка молодых образованных клириков раздражала кого-то из полуграмотных митрополитов. Тем не менее школа успешно действовала многие десятилетия. Но при том что оба преемника дидаскала – Анфим и Максим Симский – владели арабским, процент учеников-арабов в семинарии был, похоже, весьма невелик.

Арабам нужна была своя школа, опирающаяся на греческую ученость, но без фанариотского «лингвистического шовинизма». Однако православные арабские интеллектуалы так и не составили необходимую «критическую массу» для создания собственной семинарии: они были слишком разбросаны во времени и пространстве. Когда Софроний аль-Килизи патриаршествовал в Фанаре, Анфим руководил школой в Иерусалиме, Мас‘ад Нашв проповедовал в Каире, Илия Фахр и Юсуф Марк уже умерли, а молодой Афанасий Хуббаза еще только начинал церковную карьеру, подвизаясь в Синайском монастыре.

Дуэль богословов

Обе стороны – и православные и униаты – быстро освоили весь набор аргументов, который наработали во взаимной полемике идеологи Западной и Восточной церквей на протяжении предшествующих 900 лет. Церковно-политическая борьба сторонников православия и католичества в Халебе, Дамаске и Бейруте, все эти тяжбы, стычки, бойкоты богослужений и аресты, сопровождалась настоящим литературным сражением богословов обоих исповеданий. Редкий год XVIII в. проходил без появления нового апологетического или обличительного трактата, вышедшего из-под пера книжников соперничающих лагерей.

Оценить «качество» полемической литературы, стройность и убедительность аргументации оппонентов не менее проблематично, чем говорить о «качестве» мелькитской иконописи. Мы склонны уклониться от суждений по данному вопросу. Может быть, на него лучше сумеют ответить философы и богословы. Объективно судить можно только о «количественных» параметрах литературной продукции. Ж. Насралла приводит имена 25 униатских полемистов периода 1724–1800 гг. и 13 их православных оппонентов. В понятие «полемисты» историк включает не только составителей обличительных трактатов, но и людей, писавших на любые религиозные темы, а также переводчиков богословских сочинений. К упомянутым группам авторов можно добавить восемь католических патриархов (из которых лишь Максим аль-Хаким оставил по себе заметное литературное наследие), четырех православных антиохийских патриархов и двух иерусалимских патриархов-арабов, а также около десятка униатских и дюжину православных анонимных полемических текстов. Итоговое соотношение получается примерно 3:4 в пользу униатов. Этот разрыв интеллектуальных сил нельзя назвать большим. Следует учесть также и высокую творческую плодовитость ряда православных авторов.

Одной из крупнейших фигур в их ряду был триполиец Илия (Ильяс) Фахр (1680–1758). Ровесник диакона Абдаллаха Захера, диакон Илия предстает его зеркальным отражением по другую сторону «баррикад». В 1711 г., когда Захер еще служил секретарем у православного экс-патриарха Афанасия, Фахр перешел в католичество – шаг, неудивительный в контексте прозападной ориентации мелькитского купечества. Илия, несомненно, был незаурядным человеком, он сразу обратил на себя внимание Ватикана, состоял в переписке с кардиналами и папой. «Рыцарь св. Петра», как именовал себя Фахр в тот период, подготовил арабские переводы целой серии богословских трактатов католических авторов, в том числе текстов антиправославного содержания. Знание греческого, итальянского и английского языков и коммерческие связи помогли ему сделать карьеру в британских дипломатических представительствах Леванта. С 1724 г. Фахр состоял на службе в качестве драгомана британского консульства в Халебе. Тогда же триполиец сблизился с патриархом Афанасием и был возведен им в сан диакона. Афанасий использовал таланты Илии в полемике со своими противниками, в частности, с Абдаллахом Захером. Подобное сотрудничество филокатолика и православного патриарха было вполне возможным в ситуации, когда раскол Антиохийской церкви еще не получил своего организационного оформления, а вероисповедные воззрения многих клириков имели неустойчивый и размытый характер.

Однако идейная позиция Илии Фахра вскоре четко обозначилась. Около 1725 или 1726 г. он сознательно вернулся в православие. Патриарх Сильвестр назначил его логофетом Антиохийской церкви. В предыдущей главе упомина-

лось о том, что Илия в 1726 г. помог патриарху избежать тюремного заключения и покинуть город, а в 1728 г. добился освобождения из тюрьмы Иакова Патмосского. В 1730-х – 50-х гг. Фахр выступал как один из самых влиятельных покровителей халебской православной общины. Так, после изгнания из города митрополита Софрония аль-Килизи и перехода Халеба под юрисдикцию униатского митрополита последние приверженцы православия могли собираться для богослужений только в доме Илии Фахра, который, в силу своего статуса английского драгомана, мог не бояться преследований со стороны османских властей. Около 1757 г. после некоего служебного промаха Фахр был отстранен от работы в английском консульстве и отослан в Триполи, где вскоре скончался.

Илия Фахр был автором 11 полемических антилатинских трактатов (те из них, которые датированы, относятся к периоду 1727–1752 гг.), частью в форме опровержений сочинений католических идеологов. Он писал обо всех спорных моментах в вероучении двух церквей: исхождении Св. Духа, понимании таинства Евхаристии, обстоятельствах Фотианской схизмы[257] и Флорентийской унии и др. Наряду с оригинальным творчеством, Илия перевел ряд греческих полемических трактатов о Чистилище, примате папского престола и других догматических расхождениях Восточной и Западной церквей. Европейские миссионеры и арабо-католические авторы, в свою очередь, ответили на писания Фахра целым рядом своих опровержений[258].

Еще более масштабной фигурой в ряду православных полемистов представляется неоднократно упоминавшийся Софроний аль-Килизи (ок. 1710 – 1781), уроженец маленького городка к северу от Халеба. Софроний фигурирует в источниках с 1730 г. как халебский диакон, чуть позже – как секретарь патриарха Сильвестра. Софроний называл себя учеником дидаскала Иакова Патмосского. Возможно, они пересеклись еще в Сирии, и несомненно, что Софроний учился у Иакова в Иерусалиме в конце 1730-х гг. Первые переводы диаконом трудов греческих богословов датируются 1733 г., то есть были выполнены им в достаточно молодом возрасте. В 1740 г. священноначалие Иерусалимского патриархата приняло решение возвести Софрония на архиерейскую кафедру Акки. Он просил

257 Фотианская схизма – церковный конфликт Рима и Константинополя в IX в., разгоревшийся вокруг личности константинопольского патриарха Фотия, обвиненного своими противниками в неканоническом занятии престола. Оппоненты Фотия апеллировали к мнению римского папы; Фотий категорически отвергал право римского первосвященника вмешиваться в дела других церквей. Отношения двух церковных центров обострились до крайности, во многом предвосхитив окончательное расхождение Востока и Запада Христианского мира в 1054 г.

258 См. о творчестве и биографии Илии Фахра: *Nasrallah J.* HMLEM. T. 4 (2). P. 202–216; *Graf G.* T. 3. P. 134–140; *Трад А.* С. 78–79; Рукоп. Дамаск. № 131, 133, 173, 193; *Халидов А.Б.* В 1220, В 1222, В 1223, № 10443–10449, 10540–10542; *Соколов И.И.* Дидаскал Иаков Патмосский. С. 337–8; *Masters B.* P. 76.

отложить хиротонию на год, чтобы завершить обучение у Иакова. Однако святогробцам нужно было «закрыть» прореху в линии обороны против католической экспансии, причем в самом уязвимом месте. Акка, быстро превращавшаяся в главный порт Восточного Средиземноморья, имела многочисленное арабо-христианское население и была одним из центров католической пропаганды. Уже в бытность митрополитом Акки Софроний стал ключевой фигурой церковно-политической борьбы в регионе. Абдаллах Захер адресовал ему обличительный трактат, а патриарх Сильвестр издавал в ясской типографии переводы греческой антилатинской литературы, вышедшие из-под пера Софрония. Самый драматический период жизни митрополита связан с его пребыванием на халебской кафедре (1750–1752 гг.), закончившийся, как упоминалось, его «пленением» и несколькими месяцами сурового заключения. Это надолго отбило у Софрония интерес к политике. Перебравшись после освобождения в Константинополь, он категорически отказывался от предложений вернуться на халебский престол или принять управление Антиохийской церковью после Сильвестра (1766 г.). Тем не менее, как уже говорилось, Софронию в последнее десятилетие жизни удалось побывать на двух патриарших кафедрах и стать единственным арабом, возглавлявшим Константинопольскую церковь.

Пик литературной активности Софрония приходится на 30-е – 50-е гг. XVIII в. Он подготовил арабские версии базовых сочинений греческой полемической литературы – от относительно недавних, составленных иерусалимским патриархом Нектарием, до документов середины XV в. об отвержении восточными патриархами Флорентийской унии. В 1739 г. Софроний перевел уже готовую подборку пропагандистских текстов: антикатолический сборник, изданный Досифеем в Яссах в 1682 г. Помимо этих трудов, будущий патриарх составлял компиляции из греческой литературы на тему христианской педагогики, переводил катехизис Иакова Патмосского, писал оригинальные трактаты о вероисповедных вопросах, вызывавших расхождения православия и католичества.

Труды Илии Фахра и Софрония вызвали к жизни ответные обличения Абдаллаха Захера и группы его учеников-шувейритов, среди которых выделяются Юваким Митран (1696–1766) и Сулейман Каттан († 1779 г.), преемник Захера на посту главы шувейрской типографии. Юваким Митран был одним из самых плодовитых униатских авторов. В 1740-е – 50-е гг. им было составлено множество полемических сочинений в защиту католической догматики, а также написаны сборники проповедей, книги по логике и философии и др.[259] «Плотность огня» униатских полемистов была весьма высокой: на одного Илию Фахра обрушилось не менее пяти католических оппонентов.

259 *Nasrallah J.* HMLEM. T. 4 (2). P. 138–142.

Мелькитских униатских богословов принято делить по территориально-групповому признаку на круг авторов-шувейритов, культурное гнездо ордена аль-Мухаллисийя и представителей халебского клира. Из братии Дейр аль-Мухаллис самым ярким полемистом был уроженец Сайды священник Юсуф Бабила († 1787 г.). Он учился в Риме, был секретарем Кирилла Таноса, преподавал богословие в монастыре аль-Мухаллис. Хотя Юсуф отклонил предложение занять сидонскую епископскую кафедру и остался простым священником, авторитет его в униатской церкви был не ниже, чем у архиереев. Бабила самым активным образом был вовлечен в полемику орденов Шувейрийя и Мухаллисийя, в борьбу за изгнание с патриаршего престола Афанасия Джаухара в 1760-х гг., участвовал в выработке устава своего ордена, писал публицистические послания, выносил решения по юридическим вопросам[260].

Главным оппонентом Бабилы в православном лагере был триполиец Юсуф Марк (Маркус), протосингел Антиохийской церкви († 1773 или 1774 г.). Первый его литературный опыт – опровержение догмата о верховенстве папского престола – относится к 1748 г. Марк жил в Бейруте, в начале 1750-х гг. руководил деятельностью православной типографии, открыл школу «с науками словесными и богословскими»[261]. Автор Бейрутской летописи не скупился на похвалы Юсуфу, именуя его «ученейшим книголюбцем», «лучшим из священников, светилом богословских наук, славой арабских писателей»[262].

В начале 1760-х гг. Юсуф Бабила находился в Бейруте, где по просьбе некоего врача Джибраила Джильда написал два сочинения об исхождении Св. Духа, естественно, с католической точки зрения. Юсуф Марк моментально отреагировал на активизацию католической мысли в своем городе и составил ответный трактат, адресованный «Джильде и его учителю священнику Бабиле». Тогда Бабила написал новый труд в развитие своих положений о Филиокве, дав этому тексту в манере арабских книжников рифмованное заглавие «Шарх аль-‘акыда аль-‘адима ад-дарк / би-дахд аджвибат аль-хури Юсуф Марк» («Изъяснение беспредельной догмы в опровержение ответа священника Юсуфа Марка»). Юсуф откликнулся трактатом «Китаб аль-бурхан аль-джамий аль-му‘таля / ли-дахд аджвибат аль-хури Юсуф Баб аль-баль‘а» («Книга ясного возвышенного доказательства для опровержения ответа священника Юсуфа Врат беды») (Марк обыграл в заглавии имя

260 *Nasrallah J.* HMLEM. T. 4 (2). P. 151–155.

261 БЦЛ. С. 88.

262 БЦЛ. С. 88; *Порфирий Успенский.* Восток Христианский. Сирия. С. 120; *Nasrallah J.* HMLEM. T. 4 (2). P. 216; *Трад А.* С. 123.

своего оппонента, заменив *Бабиля* на созвучное ему *Баб аль-баль'а* – «Врата беды»). Оба Юсуфа, похоже, получали немало своеобразного удовольствия от этой перешедшей на личности дискуссии. Они обменялись еще парой трактатов о таинстве Преосуществления, составленных в форме обличения ложных воззрений друг друга[263].

Юсуф Марк умер в то время, когда Бейрут в ходе русско-турецкой войны был занят русским десантом. Поэтому знаменитый богослов удостоился торжественной церемонии похорон, невозможной для зиммиев по условиям шариата. «Из дома в церковь его несли при зажженных свечах, – писал бейрутский хронист, ошеломленный беспрецедентным ритуалом, – Впереди несли св. крест, дальше шли священники в епитрахилях и, наконец, у самых носилок, митрополит с группой русских офицеров, унтер-офицеров и множеством христиан… По нем (Юсуфе Марке. – *К.П.*) лишились христиане духовного учителя и драгоценного писателя»[264].

Среди православных арабских богословов XVIII в. рядом с Софронием аль-Килизи можно поставить его современника Мас'ада Нашва. Он родился в Дамаске, потом переселился в Египет, был икономом Александрийского патриаршего престола. О Мас'аде известно довольно мало, несмотря на большое число и авторитет его трудов. Годы его жизни не установлены, можно говорить лишь о периоде литературной активности в промежутке между 1740 и 1785 г. За это время им было составлено больше десятка оригинальных полемических сочинений, в том числе осуждение Флорентийского собора «Китаб ат-тафнид дыдд аль-маджму' аль-'анид» («Книга отповеди упрямствующему собору»), а также проповеди, послания, ответы латиномудрствующим, опровержение доктрины о Чистилище. На ту же тему Мас'ад дискутировал с главой ордена аль-Мухаллисийя Михаилом Абу Арраджем († 1798 г.). Мас'ад много переводил с греческого – от трудов св. Афанасия и Иоанна Златоуста до новейших антикатолических памфлетов. Часть этих переводов была опубликована патриархом Сильвестром в Яссах в 1740-х гг.[265]

Последним крупным писателем рассматриваемой эпохи был дамаскинец Афанасий аль-Хаббаз († 1814 г.). Человек бурной судьбы, синайский монах, потом митрополит Хомса, не по своей воле ушедший с кафедры, затем – митрополит Бейрута, претендовавший на патриарший престол[266], он проиграл борьбу за патриаршество, но оставил по себе яркую память ученостью и литературными трудами. В совершенстве владея греческим,

263 *Nasrallah J.* HMLEM. T. 4 (2). P. 154, 216.
264 БЦЛ. С. 88; *Трад А.* С. 123–124..
265 *Nasrallah J.* HMLEM. T. 4 (2). P. 147, 219–221.
266 См. гл. VI.

Афанасий стал еще одним посредником между двумя культурно-языковыми мирами. Даже Ж. Насралла, предвзято относящийся к православным богословам, отдавал должное блестящему образованию и живому уму бейрутского митрополита. Афанасий еще в молодости, в бытность на Синае, составил описание этой Св. горы. Позже, в начале XIX в., он писал комментарии к сложным местам Библии, наставления священникам по литургическим и каноническим вопросам. Афанасию принадлежат переводы проповедей Макария Патмосского, в том числе текстов резкой антилатинской направленности, переложение полемического трактата неустановленного греческого автора об истории гонений, которые претерпело православие от латинян (при этом переводчик добавил в текст несколько собственных соображений). Весьма примечательна попытка Афанасия выйти за рамки переводов греческой антикатолической литературы (может быть, уже близкой к исчерпанию) и задействовать потенциал европейских критиков папства. Им был пущен в обиход трактат «Ма хува аль-баба» («Кто такой папа?»), который представлял собой арабскую версию греческого перевода работы австрийского профессора канонического права Йозефа Эйбеля «Was ist der Papst». Исследователь разбирал становление идеи о первенстве папского престола в христианском мире и, опираясь на юридический и социально-политический анализ, доказывал неправомерность амбиций Ватикана[267].

Перечисленные ранее арабские богословы обоих исповеданий составляли лишь «верхушку айсберга» арабо-христианской литературы. На каждого автора оригинальных трактатов приходилось по несколько проповедников, переводчиков и компиляторов, имена которых мы не будем здесь перечислять. Стоит лишь бегло упомянуть халебское «культурное гнездо» рубежа XVIII–XIX вв., один из очагов литературного творчества униатской общины. Центральной его фигурой, несомненно, является Джирманус Адам (1725–1809), с 1779 г. митрополит Халеба. Не имея, как и прочие униатские иерархи, легального статуса в глазах османских властей, он жил большей частью в ливанских монастырях или в Италии. Из огромного списка трудов Джирмануса Адама лишь два направлены против «раскольников», то есть православных (трактаты 1767 и 1803 г. с изложением основ католического вероучения). Значительно больше энергии митрополит потратил на решение внутрикатолических проблем, участие в междоусобной борьбе униатских иерархов, организацию церковных соборов, отстаивание самостоятельности Мелькитской церкви перед лицом ватиканской «глобализации». Целый ряд сочинений Адама и акты проведенных им соборов были в разное время осуждены Ватиканом[268]. После смерти митрополита его

267 *Nasrallah J.* HMLEM. T. 4 (2). P. 195–199.
268 Ibid. P. 161–180.

рукописи по требованию папы разыскивали по ливанским монастырям и отправляли в Рим «на всесожжение»[269].

С победой унии в среде халебских христиан этот город потерял свою прежнюю роль центра арабской православной культуры. Литературная активность православных в XVIII в. смещается в Бейрут. Процветанию бейрутской христианской общины во многом способствовали оживленная морская торговля и покровительство городу со стороны ливанских эмиров.

Среди православных бейрутских интеллектуалов второй половины XVIII в. выделяются киприот митрополит Иоанникий († 1776 г.), видный богослов, ученик Иакова Патмосского; его преемник на архиерейской кафедре триполиец Макарий Садака (1730–1797), знаменитый проповедник; диакон Феодосий Халяби, в прошлом – приближенный патриарха Сильвестра, преподававший «греческие и арабские науки»[270]; уже упоминавшийся книгопечатник, писатель-полемист и педагог Юсуф Марк. Все эти люди не были местными уроженцами, но Бейрут, как магнит, притягивал православную интеллектуальную элиту. Лучшими примерами расцвета христианской культуры в городе могут служить открытие типографии в 1751 г. и возникновение собственного центра историописания, о которых будет сказано в последующих разделах. Складывается впечатление, что Бейрут значительно превосходил Дамаск, столицу патриархата, по своему интеллектуальному потенциалу.

Все писатели-полемисты, вовлеченные в идейную борьбу вокруг Сирийской унии, обращались к схожему кругу вопросов. Тематика богословской полемики православных и униатов сравнительно мало менялась на протяжении поколений. Явственные различия в степени интереса к тем или иным проблемам заметны, только если сравнивать «Ответ» папе римскому митрополита Анастасия ибн Муджаллы, написанный в 1580-х гг., и труды полемистов, живших двести лет спустя. Митрополита Анастасия больше всего задевала календарная реформа 1582 г., принятая в католической церкви. В XVIII в. эта тема в полемике православных и униатов отсутствует. В Ватикане хватило терпения не пытаться сразу вводить у мелькитов григорианский календарь, а сначала попрочнее привязать их к Риму. Новый календарь униатов заставят принять только в середине XIX в., но даже тогда этот процесс породит серьезнейший кризис и раскол в мелькитской общине.

Особое место Анастасий ибн Муджалла отводил в своем трактате теме Флорентийской унии. Митрополит, впрочем, уклонялся от какого-либо разбора легитимности решений Флорентийского собора, просто уйдя в глухую оборону и заявляя, что его современники ничего не слышали о таком соборе от своих предков,

269 *Базили К.М.* 2007. С. 511, 512.
270 БЦЛ. С. 88.

стало быть он в их глазах законной силы не имеет[271]. Богословов XVIII столетия Флорентийская уния интересовала гораздо меньше. Хотя отдельные полемические тексты, посвященные этой теме, писались и переводились, но чувствовалось, что Флорентийский собор был отодвинут в тень более актуальными событиями межцерковных отношений.

Зато остались без изменения вероучительные расхождения православной и католической церквей. Практически каждый автор обоих лагерей высказывался по поводу пяти *хакаик* – догматических положений – разделявших Восток и Запад Христианского мира. Особые трактаты писались и почти по каждому из этих вероучительных положений в отдельности – о Филиокве, Чистилище, «примате» папы, таинстве Преосуществления.

Наименьший интерес вызывало почему-то учение о природе святости, которое в своем католическом понимании обосновывало торговлю индульгенциями. Возможно, это объясняется тем, что левантийскому православию тоже не чужда была идея продажи «отпустительных грамот» – документов за подписью патриархов, гарантировавших получателю отпущение грехов[272].

Знакомясь с содержанием полемических трактатов, исследователь едва ли избежит ощущения того, что значительная их часть представляет собой какие-то схоластические упражнения ума, малопонятные простым обывателям. Даже если оставить в стороне необразованных феллахов и предположить, что полемисты адресовали свои произведения горожанам, трудно представить, что полуграмотным жестянщикам, меркантильным шелкоторговцам и циничным саррафам были действительно интересны проблемы исхождения Св. Духа или богословское понимание таинства Евхаристии. Возможно, другие темы полемики больше задевали за живое арабов-христиан. Проблема Чистилища не могла оставить равнодушным человека, озабоченного своей загробной участью. А доктрина главенства и непогрешимости папы имеет не столько богословский, сколько политический характер и небезразлична даже не религиозному человеку.

Тем не менее повторим, трудно избавиться от мысли, что полемисты обоих лагерей писали свои трактаты преимущественно друг для друга и для узкой прослойки образованных монахов и архиереев. Что же касается простонародья, то его религиозные предпочтения определялись, как кажется,

271 *Анастасий ибн Муджалла.* Л. 92 об. При этом, вероисповедные формулировки, принятые на Флорентийском соборе, Анастасий разбирал и критиковал с полным знанием дела.

272 Хотя такие грамоты отпечатывались типографским способом большими тиражами, их дошло до нас очень мало, потому что существовал обычай класть грамоту в гроб владельцу (*Кобеко Д.Ф.* С. 270, 278–279).

скорее иррациональными факторами, такими, например, как восприятие богослужения на эстетическом уровне, или, наоборот, соображениями практической выгоды[273].

Так, семейное предание арабо-католического клана Мшака сохранило рассказ об обращении в унию в 1750-е гг. своего родоначальника Джурджиса, сына торговца, жившего на ливанском побережье. Невеста-католичка потребовала от Джурджиса перейти в свою веру. Он поинтересовался, что такое католичество и для ознакомления с этой религией был приведен в Дейр аль-Мухаллис, где несколько дней наблюдал литургию. В итоге Джурджис пришел к заключению, что молитвы, язык богослужения и монашеские облачения униатов ничем не отличаются от привычных ему с детства. «Католики – это православные, – резюмировал он, – почему вы меняете свое имя, когда ваше исповедание такое же, как мое?»[274]

Обрядовая сторона религии была для сирийских христиан важнее догматической, как то было свойственно многим их единоверцам всех времен и народов. Недаром православные иерархи столько сил потратили на так называемую «войну камилавок» 30-х – 40-х гг. XIX в., когда греческий антиохийский патриарх пытался через Порту добиться законодательного закрепления отличий в головных уборах православного и униатского духовенства. Сходство внешнего вида священнослужителей обоих исповеданий рассматривалось как серьезный фактор успеха униатской экспансии в среде необразованного простонародья[275].

Рассуждая о богословской литературе православных и униатов, нельзя пройти мимо вопроса ее оригинальности. Ранее уже говорилось, что обе стороны освоили многовековое полемическое наследие православного и католического миров. Огромный объем полемических текстов был переведен на арабский: католиками – с латыни и итальянского, православными – с греческого. Было бы соблазнительно подсчитать процент оригинальных и переводных трудов в арабо-христианской литературе XVIII в., однако задача эта достаточно трудоемкая и чревата ошибками. Тем не менее со всей уверенностью можно

273 См. например: *Базили К.М.* 2007. С. 510. Весьма любопытны, хотя и небеспристрастны наблюдения этого автора, касающиеся религиозного сознания униатов конца 1840-х гг. «Вековые усилия римского духовенства к распространению западных догматов в сирийских униатах имели доселе мало успехов, – пишет он. – …В чистилище они не веруют; о римском первосвященнике имеют невыгодное понятие и вовсе не признают его главою церкви; индульгенций не уважают; латинской церкви чуждаются, стремление духовенства к безбрачию и старание епископов заменять постепенно женатых священников иеромонахами порождает неудовольствие в народе… В самом духовенстве существует еще разрыв, произведенный книгами Германоса [Адама]» *(Базили К.М.* 2007. С. 514).

274 Цит. по: *Philipp Th*. P. 17.

275 *Базили К.М.* 2007. С. 513.

утверждать, что переводных сочинений было больше, чем оригинальных, точнее – значительно больше. Так же не будет большим заблуждением полагать, что и авторы оригинальных трудов черпали свои аргументы из сочинений предшественников, тем более что большинство этих самостоятельных авторов владели иностранными языками и сами занимались переводами.

Более того, обе стороны использовали в своей борьбе не только тексты европейских или балканских авторов прошлого, но и прибегали к помощи своих современников-иностранцев. Выше уже упоминались греческие просветители и писатели, работавшие на Арабском Востоке – Иаков Патмосский, Никифор Феотоки, дидаскал Ефрем, – чьи труды сразу же после выхода в свет переводились на арабский язык и пускались в оборот. Ряд греческих иерархов Антиохийской церкви, такие как Сильвестр или тиро-сидонский митрополит Анфим († ок. 1813 г.)[276], владели арабским языком и тоже оставили оригинальные или переводные сочинения.

На противоположной стороне действовали латинские миссионеры, в частности упоминавшийся ранее Пьер Фромаж. Они писали опровержения на критику католичества Илией Фахром и другими православными публицистами, разбирали историю греческой схизмы от Фотия до Флорентийского собора, а иезуит Клод Сикар в 1709 г. даже составил математическое обоснование (*бурхан хандасий*) верховенства римского престола[277].

Любопытно, что на стороне православных выступали некоторые европейцы-протестанты. Как уже отмечалось, английская дипломатия очень болезненно воспринимала католическую (читай, французскую) экспансию в Леванте. Один из сотрудников британского консульства в Халебе в 1720-е гг., некий Чайрмен, не только содействовал изданию в Лондоне антикатолического трактата «Камень соблазна», переведенного патрархом Афанасием, но и сам перевел на арабский полемический труд архиепископа филадельфийского Гавриила Севера[278].

Несколько анекдотической фигурой в православно-униатской полемике предстает раввин-выкрест, перешедший в католичество и взявший себе звучное имя Юсуф Абд аль-Масих (Раб Христов). В неофитском рвении он написал обличение на бывших единоверцев «Послание против иудеев». Дальнейшие духовные искания или иные причины привели его в лоно православия и побудили составить уже антикатолический трактат «Книга истинного знания в ответ людям Запада»[279].

276 См. о нем: *Nasrallah J.* HMLEM. T. 4 (2). P. 200–201; *Трад А*. С. 150.
277 *Nasrallah J.* HMLEM. T. 4 (2). P. 231–232.
278 Ibid. P. 224.
279 Ibid. P. 225.

Дуэль летописцев

Если полемику богословов можно назвать «битвой за небеса», поиском доказательств правоверия и богоизбранности своей общины, то творчество православных и униатских историков было «битвой за прошлое», борьбой за присвоение исторического наследия ближневосточных мелькитов. При этом далеко не все летописцы поднимались до историософских обобщений. Большинство просто фиксировало течение событий, но делалось это, в любом случае, пристрастно, с позиции своих единоверцев.

Иные из униатских хронистов жили в больших городах и писали историю местных христианских общин, иногда сплетая свое повествование с общей политической историей региона. Халебское летописание униатов представлено фигурой диакона Ни‘мы ибн аль-хури Тума († 1770). В молодости Ни‘ма был секретарем патриарха Афанасия Даббаса, пользовался его благодеяниями и не жалел слов на восхваление своего патрона в касыдах (летописец, помимо прочего, увлекался поэзией). Впоследствии он обратился в католичество, был близок к униатским митрополитам Герасиму и Максиму аль-Хакиму и исполнял обязанности секретаря Максима, когда тот стал патриархом. За свою долгую жизнь в эпицентре политических страстей секретарь двух патриархов – православного и католического – накопил немало конфиденциальных документов по церковной истории халебских христиан. В 1759 г. он обнародовал эти материалы, снабдив их своим предисловием и комментариями. Ряд документов из этого сборника был впоследствии напечатан. Так, в частности, униатский историк начала XX в. Кустантын Баша издал жалобу халебских униатов, составленную Ни‘мой для сведения римского престола, о гонениях, которые претерпели католики от патриарха Сильвестра. Текст этого сочинения написан, естественно, эмоционально, с пафосом, но при этом изобилует точными датами и цифрами, особенно суммами штрафов, наложенных Сильвестром на инакомыслящих[280].

В начале XIX в. писал исторические труды Михаил Саббаг, внук Ибрахима Саббага, сподвижника шейха Дахира. Помимо составленной им политической биографии галилейского шейха («Тарих Дахир»), Михаилу приписывают авторство начального фрагмента летописи «Тарих хавадис аш-Шам ва Любнан» («История событий в Сирии и Ливане»), подписанной криптонимом «Михаил ад-Димашки».

Летопись охватывает период 1782–1841 гг. Считается, что у нее было два автора, причем второй установлен достаточно точно – это Михаил

280 *Ни‘ма ибн аль-хури Тума*. С. 138–155; *Манаш Дж.* С. 396–405; *Nasrallah J.* HMLEM. T. 4 (2). P. 307–309.

Мшака, известный деятель арабской словесности второй половины XIX в. Однако начальная часть хроники была явно написана очевидцем событий, происходивших до рождения Мшаки. Кто бы ни был этим автором, очевидно, что он принадлежал к униатской общине. Детальное описание светской политической истории Дамаска, деяний местных пашей пару раз прерывается весьма темпераментным рассказом о гонениях на униатов при православном патриархе Данииле и о халебском бунте униатов 1818 г.[281] Так, например, сообщается, что патриарший диакон, руководивший следствием по делу арестованных в Дамаске униатов, вскоре умер гнусной смертью, а на могиле его люди видели ехидну[282].

Близкое по жанру к «Тарих хавадис» сочинение – смешанная светская и церковная история событий в Ливане и Сирии 1745–1800 гг. – было написано уроженцем Хомса шувейрским монахом Руфаилом Карамой (1730–1800)[283]. Эту летопись использовали некоторые позднейшие ливанские историки, в частности Ханания аль-Мунайир (1756 – после 1830), которого можно отнести к иной, «монастырской» группе хронистов.

Монастырское летописание развивалось прежде всего в ордене Шувейритов. В основу его легли архивы монастыря, записи текущих событий, фиксации которых положил начало в 1730-х гг. Никула ас-Саиг, самый знаменитый из настоятелей обители Мар Юханна. Вслед за ним монастырские анналы вел до 1774 г. Агабиос Кунайир, впоследствии перешедший из монастыря на митрополичью кафедру. Ханания аль-Мунайир обработал все эти записи и составил пространную историю своего ордена «Тарих ар-рахбанийя аль-ханнавийя аль-муляккаба би-ш-шувейрийя» («История монашеской конгрегации св. Иоанна, именуемой Шувейрской»). Повествование было доведено до 1804 г., смерти Ахмада Джаззара, которая казалась современникам событием эпохального масштаба[284].

Еще большую известность Ханания получил благодаря второй своей обширной хронике «Китаб ад-дурр аль-марсуф фи тарих аш-Шуф» («Разложенный жемчуг истории Шуфа»), в которой он следовал распространенной у тогдашних христианских хронистов традиции помещать историю своей общины или ордена в более широкий контекст региональной политической истории[285]. Летопись охватывает период 1697–1804 гг., однако по-настоящему подробно, зачастую глазами очевидца, там отражена лишь последняя треть XVIII – начало XIX в. В предыдущей главе уже го-

281 Тарих хавадис аш-Шам ва Любнан. *Крымский А.Е.* С. 210–213;

282 Тарих хавадис аш-Шам ва Любнан. С. 14.

283 *Nasrallah J.* HMLEM. T. 4 (2). P. 312–313.

284 *Ханания аль-Мунайир.* С. 359; *Nasrallah J.* HMLEM. T. 4 (2). P. 316–317.

285 *Nasrallah J.* HMLEM. T. 4 (2). P. 317–318; *Ханания аль-Мунайир.* С. 351–516.

ворилось, что Ханания, в отличие от авторов «городских» хроник униатов, вполне терпимо относится к православным, практически не уделяет места теме межконфессиональной борьбы и, вообще, его «История» представляет собой изложение фактов, почти лишенное пропагандистских отступлений и рассуждений.

К. Валбинер отмечал, что в библиотеке монастыря Мар Юханна в Шувейре хранилось множество переводов сочинений западных авторов XVI–XVIII в. по церковной и всеобщей истории. Однако это не сподвигло шувейрских историографов к составлению собственных сочинений аналогичного масштаба[286]. Интересы ливанских летописцев редко простирались дальше Акки и Дамаска в пространстве и раньше XVIII в. во времени.

Был лишь один униатский историк, мысливший глобально и пытавшийся написать полную историю Антиохийской церкви. Юханна аль-‘Уджайми (1724–1785), не раз упоминавшийся в предыдущей главе, 11 лет провел в Риме и Париже, обучаясь языкам и духовным наукам. Вернувшись в 1750 г. на Восток, он принимал активное участие в междоусобной борьбе униатских иерархов, писал ученые трактаты, дважды ездил по церковным делам в Европу, где и окончил свои дни. Главный исторический труд Юханны называется «Тактикон», это перечень антиохийских патриархов и епархий с историческими комментариями, от апостола Павла до 1756 г.[287]

Повествование ‘Уджайми опирается, не в последнюю очередь, на новейшие для того времени труды западных церковных историков. «Труд дельный, почтенный, – оценивал хронику ‘Уджайми Порфирий Успенский. – Он несравненно лучше подобного труда антиохийского патриарха Макария… лучше по своей полноте и по приблизительной к истине верности летоисчисления»[288]. При сравнении текста ‘Уджайми с летописью Макария бросается в глаза гипертрофированное внимание униатского историка к проблемам взаимоотношений Западной и Восточной церквей, например к делу Фотия[289]. В действи-

286 *Walbiner C.* Monastic Reading and Learning. P. 473–474.

287 *Nasrallah J.* HMLEM. T. 4 (2). P. 309–311. Текст этот не издан до настоящего времени. По иронии судьбы, единственный опубликованный его фрагмент вышел в свет в русском переводе Порфирия Успенского. Порфирий смог на короткое время заполучить рукопись ‘Уджайми у настоятеля одного из униатских монастырей. При посредстве драгомана Иерусалимской патриархии Порфирий успел перевести текст ‘Уджайми только до описания событий XII в.; потом униатский иеромонах потребовал манускрипт обратно, опасаясь неприятностей от духовного начальства из-за своих контактов с русским архимандритом (*Жеми И.* С. 385–386). В результате в научный оборот еще в 1875 г. была введена только начальная часть хроники. Сами же униаты так и не издали труд первого летописца своей общины.

288 *Жеми И.* С. 396–397.

289 Там же. С. 470–472, 475, 476–478.

тельности и личность Фотия, и «Великая схизма» 1054 г., и даже отношения антиохийских патриархов с крестоносцами были не замечены или забыты средневековыми арабо-христианскими летописцами с их ограниченным географическим кругозором и провалами в исторической памяти. Описание зарождения унии и раскола Антиохийского патриархата 1724 г. подано у ‘Уджайми достаточно взвешенно и не противоречит объективным фактам. Пройдет целый век, прежде чем униатская историография, по крайней мере в лице ряда своих представителей, выродится в эмоциональную пропаганду, не обременявшую себя историческими реалиями[290].

Если обратиться к православным современникам и оппонентам униатских историков, то в первую очередь внимание привлекает фигура дамасского священника Михаила Брейка ад-Димашки. Сведения о жизни Брейка весьма скудны и реконструируются по случайным упоминаниям в его трудах. Родился он, видимо, в начале второго десятилетия XVIII в.[291], жил в Дамаске, был писцом, потом избрал духовную карьеру. В августе 1740 г. вакиль патриарха Сильвестра митрополит Никифор возвел Брейка в диакона, через 10 дней – в кассиса (священника). Между этим митрополитом и Михаилом существовала, похоже, тесная связь; в 1750 г. Никифор, отлучившись из Дамаска, оставил там Брейка в качестве своего заместителя; тогда же вакиль возвел его в сан хури и протопопа. Высшей точкой церковной карьеры дамасского священника стал пост эконома-настоятеля Сайданайского монастыря, куда его назначил патриарх Даниил в 1768 г. Через год, однако, Брейк оставил свой пост, ссылаясь на усталость от беспорядков. Возможно, у него произошли какие-то конфликты с монахинями, что должно было усугубить мизогинию Михаила, в своих писаниях неоднократно заявлявшего, что все зло в мире – от женщин. Дата смерти дамасского хрониста неизвестна, ясно только, что он скончался вскоре после 1781 г.[292]

Перу Михаила принадлежат три сочинения: неопубликованная всемирная история «Джами‘ таварих аз-заман» («Совокупность известий времен»), «Аль-хакаик аль-вафийя фи тарих батарикат аль-каниса аль-антакийя» («Всеобъемлющая истина об истории патриархов Антохийской церкви», в русском переводе известная как «Список антиохийских патриархов») и «Тарих аш-Шам» («История Дамаска»). «Список антиохийских патриархов», охватывающая период от апостольского века до рукоположения патриарха Даниила 6 августа

290 *Walbiner C.* The Split of the Greek Orthodox Patriarchate of Antioch. P. 19, 25.

291 В своей хронике «Тарих аш-Шам» Брейк объясняет, что начал ее с 1720 г. в том числе и потому, что происходившие тогда события, как он пишет, «я видел собственными глазами, и это первое, что я помню в жизни» (*Михаил Брейк*. Тарих аш-Шам. С. 17).

292 *Михаил Брейк*. Тарих аш-Шам. С. 8–11, 17, 35, 38, 74–75, 77, 96, 102; *Nasrallah J.* HMLEM. T. 4 (2). P. 316.

1767 г., является, во многом, финальным этапом в развитии православной арабской историографии. Хотя исторические хроники в этой общине создавались и позже, они либо не были оформлены в какой-нибудь связный и последовательный летописный свод, или носили местный, провинциальный характер. Работая над «Списком», Михаил Брейк опирался главным образом на труды Макария, лишь изредка дополняя его по другим источникам. Брейк пишет, что ему пришлось приложить немало усилий, разыскивая рукописи своих предшественников в пыли книгохранилищ[293].

Между Макарием и Михаилом Брейком существовало еще одно «передаточное звено» – хури Фарах, живший в Дамаске в конце XVII в. и описавший современные ему события сирийской церковной истории. К. Баша приписывает этому Фараху авторство довольно большого отрезка летописи – от смерти Макария (1672 г.) до 1724 г.[294]

Самому Брейку принадлежит финальная часть летописи. Брейк составил ее «пользуясь точными преданиями достойных вероятия иереев и других лиц»[295], а также на основании личных впечатлений. Порфирий Успенский считал, что по малости срока этим «преданиям» верить можно[296]. Однако, при сопоставлении с другими источниками, заметно, что в летописи допущены значительные фактологические ошибки. Нельзя не пожалеть также о больших лакунах в повествовании и редком упоминании дат. Тем не менее летопись Михаила Брейка является важным источником по сирийской церковной истории XVIII в.; к этому следует добавить, что многие тексты Макария дошли до нас только в составе «Истории» Брейка.

293 *Михаил Брейк*. С. 419.

294 Брейк писал: «Я искал (сочинения) по истории города аш-Шама (Дамаска. – *К.П.*), и не нашел (таких), за исключением того, что во время кончины блаженной памяти патриарха Макария был муж по имени хури Фарах, который кратко написал о том, что происходило в его время между патриархами Кириллом и Неофитом, и я переписал это» (*Михаил Брейк*. Тарих аш-Шам. С. 17). То есть изложение Фараха, возможно, доходило только до 80-х гг. XVII в., а не до 1724 г., как полагал К. Баша. Есть, правда, один довод, свидетельствующий скорее в пользу мнения К. Баши. Арабо-христианские хронисты XVII в. употребляли летоисчисление «от Адама», хотя владели также счетом по хиджре и от Рождества Христова, которое, кстати, предпочитали для датировок греческие авторы. В XVIII в. и арабские летописцы, тот же Брейк, переходят на летоисчисление «от Рождества Христова». Первая дата по этому стилю в истории антиохийских патриархов – смерть патриарха Афанасия (1724 г.). Последние даты «от Адама», фигурирующие в летописи – кончина патриарха Макария (7180/1672 г.) – этот фрагмент текста явно принадлежал Фараху – а также рукоположение Афанасия Даббаса (7194/1686 г.) и смерть Кирилла аз-За‘има (7228/1720 г.). Более вероятно, что эти сюжеты тоже описаны Фарахом, а не Михаилом Брейком.

295 *Михаил Брейк*. С. 350.

296 Там же.

Куда более подробно церковная и политическая жизнь Леванта отражена в хронике того же автора «История Дамаска». Отмеченная современными исследователями тенденция арабо-христианских хронистов XVIII в. включать историю своей общины в более широкий контекст политической истории региона[297] берет свое начало, видимо, с Михаила Брейка. Он опередил в этом отношении Руфаила Караму, Хананию аль-Мунайира и других униатских историков. Хроника начинается с 1720 г., с середины 50-х гг. записи становятся регулярными, завершается повествование 1781 г. «История» включает в себя как описание церковных событий в жизни христианской общины, так и общественно-политическую хронику Сирии – войны, мятежи, смены властителей, урожаи, саранчу, эпидемии, цены на хлеб и др. Львиную долю своего внимания автор уделяет Дамаску; тем не менее в летописи нашлось место и для эпизодов из истории Ливана, Палестины, Египта. Михаил Брейк ориентировался в положении соседних православных церквей, смене османских султанов, некоторых событиях международной жизни. Он упоминает Россию, Семилетнюю войну, Лиссабонское землетрясение 1755 г., не забывая в подобных случаях ссылаться на свои источники. Наиболее подробно автор описал события 1772–1777 гг. Наряду с освещением исторических событий, в хронике приводятся различные полуфольклорные предания, главным образом рассказы о чудесах, бытовавшие среди православных арабов, в частности пророчество о грядущих судьбах мира на вторую половину XVIII в., завершающееся предсказанием второго пришествия Христа. В целом, летопись Михаила Брейка представляет собой один из основных источников по истории арабских вилайетов Османской империи XVIII в. и стоит в ряду лучших достижений арабо-православной историографии.

В европейской науке принято считать Михаила Брейка чуть ли не единственным представителем православной арабской историографии XVIII в.[298] Это заблуждение проистекает из того, что Бейрутскую хронику Абдаллаха Трада относили к началу XIX в., и ввиду малой доступности текста никто из западных ученых не пытался анализировать ее содержание[299]. В то же время, еще

297 *Walbiner C.* The Split of the Greek Orthodox Patriarchate of Antioch. P. 15.

298 Ж. Насралла в своем труде о мелькитской литературе не упоминает других крупных православных историографов, кроме Брейка (*Nasrallah J.* HMLEM. T. 4 (2). P. 305–320); см. также *Walbiner C.* The Split of the Greek Orthodox Patriarchate of Antioch. P. 19.

299 Судьба Бейрутской хроники в науке не менее примечательна, чем у церковных историй Юханны ‘Уджайми и Михаила Брейка. Как и в случае с этими хрониками, русский перевод Бейрутской летописи появился задолго до публикации арабского оригинала. Порфирий Успенский в 1874 г. и А.Е. Крымский в 1908 г. издали русские версии разных изводов этой хроники. Сокращенный арабский вариант был опубликован в 1903 г. и стал библиографической редкостью, недоступной большинству европейских исследователей. Полноценное научное издание арабского текста летописи увидело свет только в 2002 г. *Трад А.*

сто лет назад А.Е. Крымский показал компилятивный характер этого сочинения и выделил некоторые из его составных частей, большая часть которых была написана разными авторами XVIII в. То есть православное летописание этого столетия отнюдь не исчерпывается фигурой Михаила Брейка.

В основе летописи лежит последовательный, не привязанный к хронологии рассказ о становлении католической унии в Сирии в первой половине XVIII в.[300] Интересы автора сводятся почти исключительно к событиям в Халебе. По всей видимости, он был уроженцем этого города и, в любом случае, человеком, близким к митрополиту Софронию аль-Килизи, чьи мытарства на халебской кафедре описаны с большим знанием дела.

Текст этот создавался как пропагандистский памфлет, описание борьбы православия с унией в нем перемежается страстными полемическими отступлениями, обличениями католичества, претензий Ватикана на верховенство в христианском мире. «Мы не от римской кафедры получили благодать, – пишет автор, – и не папа распят за нас»[301]. В повествовании чувствуются отголоски тогдашних споров православных и католиков, например о том, кем же был по исповеданию последний патриарх неразделенной Антиохийской церкви Афанасий Даббас. Автор ссылается на надежных свидетелей, присутствовавших при кончине патриарха и подтвердивших, что он, вопреки домыслам миссионеров, умер как православный[302]. Анонимный полемист сочинил красочные легенды о «скандальных» обстоятельствах возведения Кирилла Таноса в митрополиты и патриархи или занятии Максимом Хакимом халебской кафедры[303]. Для автора было важно доказать нелигитимность униатских иерархов.

К. Валбинер считает эти рассказы пропагандистскими измышлениями, где отдельные реальные факты вплетены в ложный контекст[304]. Тем не менее по нашему убеждению, нельзя отказывать «халебскому» фрагменту летописи в определенной исторической ценности. Тем более что он был написан по горячим следам событий, ориентировочно, в 1760-е гг.

Другая составляющая летописи – бейрутская городская история 1740-х – начала 1790-х гг., в центре которой стоит фигура православного шейха Юнуса Никулы и судьба православной общины города. Писал эту хронику явно не клирик, а купец – столь много внимания уделено там экономической конъюнктуре и поборам аккского паши Джаззара с состоятельных христиан[305].

300 Сказание о Сирийской унии. С. 497–544; БЦЛ. С. 33–64; *Трад А*. С. 31–84.
301 Сказание о Сирийской унии. С. 531.
302 БЦЛ. С. 41.
303 Эти вопросы были разобраны в предыдущей главе.
304 *Walbiner C.* The Split of the Greek Orthodox Patriarchate of Antioch. P. 28–31. См. также предыдущую главу.
305 Сказание о Сирийской унии. С. 522–523, 544–550; БЦЛ. С. 53–55, 64–75, 80–89; *Трад А*. С. 61–64, 85–105, 115–125.

Около 1792 г. некий компилятор – по предположению А.Е. Крымского, член бейрутского семейства Буструсов – скомпоновал эти два фрагмента (при этом отрывок из бейрутской истории середины 1740-х гг. был помещен в середину халебской хроники), добавил в начало повествования список бейрутских епископов XVI–XVII вв., в середину – сведения о смене антиохийских патриархов 1766–1767 гг., а в конец – информацию о преемстве патриархов Даниила и Анфима в 1792 г. В такой компоновке летопись была издана Порфирием Успенским[306].

В 1820-х гг. выходец из Бейрута Абдаллах ибн Михаил Трад переработал текст летописи, включив в середину бейрутского фрагмента отрывок из православной ливанской хроники 1780-х гг., повествующей о борьбе аккского паши Джаззара и ливанского эмира Юсуфа Шихаба[307]. История Бейрута была продолжена описанием ближневосточной экспедиции Бонапарта и последних лет правления Ахмада-паши Джаззара (период 1798–1804 гг.)[308]. Автор этого повествования – христианский современник событий и, скорее всего, это не Абдаллах Трад. Самому Траду, по-видимому, принадлежит изложение церковной истории Бейрутской епархии и Антиохийского патриархата 1798–1813 гг.[309] и, несомненно, описание последнего десятилетия, отраженного в хронике (1815–1824 гг.)[310]. Этот вариант летописи был опубликован в русском переводе, правда, не полностью, А.Е. Крымским[311], и в арабском оригинале – Наилей Каидбе.

Таким образом, Бейрутская летопись Абдаллаха Трада является компиляцией по меньшей мере шести исторических сочинений, четыре из которых были написаны в XVIII в. Иными словами, интенсивность летописания в православной среде в XVIII – начале XIX в. не уступала соответствующим показателям у униатов. Более того, из всех хронистов обеих ветвей расколовшегося патриархата именно православный Михаил Брейк первым попробовал слить историю своей общины с общесирийской политической историей. А неизвестный автор сказания о сирийской унии оперативно превратил историческое повествование в полемический памфлет, снабжая своих единоверцев аргументами в споре с католиками.

306 Сказание о Сирийской унии / ТКДА. 1874. № 9. С. 491–553.
307 БЦЛ. С. 75–80; *Трад А*. С. 106–114.
308 *Трад А*. С. 138–146.
309 Там же. С. 147–156.
310 Там же. С. 153–158.
311 А.Е. Крымский опубликовал перевод фрагмента хроники до 1791 г. (Из бейрутской церковной летописи XVI–XVIII вв. / Древности Восточныя. Т. III. Вып. 1. М. 1907. С. 1–89).

Резкое отставание православных на поприще историографического творчества началось во второй половине XIX – начале XX в., когда униатские и европейские историки выпустили целый ряд трудов по истории Антиохийской церкви, которым православные не смогли противопоставить собственный взгляд на прошлое сирийского христианства. Однако анализ причин этого выходит за рамки настоящей работы.

Дуэль типографий

Столкновение цивилизаций, происходившее в лоне Антиохийской церкви, разворачивалось не только на поле интеллектуального противоборства, но и в сфере соревнования технологий. Важнейшей из них было книгопечатание, мощный механизм воспроизводства культурной традиции и инструмент духовной экспансии, именно в это время появившееся на Ближнем Востоке.

Первые эксперименты с книгопечатанием в османском мире, у славян нынешней Черногории, относятся к концу XV в., ненамного отставая от аналогичных процессов в Европе. Однако в Восточном Средиземноморье, похоже, печатная продукция была менее востребованной, и типографии оказывались недолговечными. У православных в XVI в. стабильный очаг книгопечатания смогла создать только греческая колония в Венеции. Проект Кирилла Лукариса завести типографию в Стамбуле в 1620-е гг. был пресечен османами по подсказке иезуитов. Как упоминалось ранее, греческое книгопечатание активно развивалось в Дунайских княжествах в конце XVII в., в том числе усилиями иерусалимских патриархов Досифея и Хрисанфа.

На Арабском Востоке первая попытка книгоиздания была предпринята в 1610 г. у маронитов, в ливанском монастыре св. Антония. Однако напечатанная там Псалтырь осталась единственным изданием монастырской типографии, которая, по неизвестным причинам, прекратила свою деятельность[312]. Арабские ечатные книги, имевшие хождение в Сирии XVI–XVII вв., были продукцией европейских, прежде всего католических, типографий[313]. В отличие от некоторых других традиционных обществ, арабы-христиане воспринимали печатную книгу вполне позитивно. Наиболее продвинутые деятели Мелькитской Нахды хорошо понимали важность книгоиздания, однако не видели возможности организовать его своими силами. У православных арабов не было в Европе богатой

312 *Walbiner C.* Pioneers of Book-Printing. P. 11, 12.

313 Первый печатный станок с арабским шрифтом был запущен в Италии уже в 1514 г. По заказу папского престола он печатал молитвенники, распространявшиеся затем на Христианском Востоке (*Walbiner C.* Understanding of Printing. P. 66.).

диаспоры, сравнимой с греческой колонией Венеции, и развитой книготорговой инфраструктуры[314]. В деле книгопечатания арабы полностью зависели от внешней поддержки и европейских печатных станков. В свое время мы упоминали о соответствующих проектах Мелетия Кармы в 1620-е гг. Аналогичные настроения заметны у патриарха Макария и Павла Алеппского[315].

Однако реализовать издательские замыслы удалось только антиохийскому экс-патриарху Афанасию, который нашел спонсора в лице валашского воеводы Константина Бранковяну. В январе 1701 г. Афанасий, находившийся тогда в Бухаресте, обратился к господарю с прошением о напечатании литургических книг на греческом и арабском языках для бедствующего Антиохийского престола. В монастыре Снягову под Бухарестом была оборудована типография. Арабские литеры изготовил иеромонах Анфим Ивиряну, который и руководил процессом книгоиздания[316].

Первопечатник Анфим представляется исключительно колоритной личностью. Грузин по происхождению, в юности выкупленный из рабства и приближенный иерусалимским патриархом Досифеем, Анфим впоследствии стал угро-влахийским митрополитом и в 1716 г. был умерщвлен османами по подозрению в политической нелояльности. Едва ли не всё «Византийское содружество»[317] сфокусировалось на типографии в Снягову: арабский митрополит, грузинский печатник, греческий патриарх, валашский попечитель. Финансовые и технические возможности Православного Востока были неизмеримо слабее, чем у католиков; однако в некоторых ситуациях православным удавалось комбинировать усилия поверх региональных и этнических границ и добиваться реальных результатов. В 1701 г. был издан «Литургикон», годом позже вышел «Хорологион» («Часослов»), украшенный на титульном листе гербом воеводы Константина Бранковяну, с виршами в его честь на греческом и арабском языках. Обе книги предназначались для бесплатной раздачи арабским священникам[318].

Когда в 1705 г. Афанасий возвращался в Сирию, валашский господарь передал ему в дар типографское оборудование монастыря Снягову. Типография

314 *Walbiner C.* Understanding of Printing. P. 72, 76.

315 Об отношении Макария и Павла к печатной книге см.: Ibid. P. 71–75.

316 *Порфирий Успенский*. Книга бытия моего. Т. 3. С. 329–332; *Feodorov I.* The Edition and Translation of Christian Arabic Texts. P. 56–57; *Feodorov I.* The Roman Contribution to Arabic Printing. P. 42–45.

317 Мы полагаем уместным употребить здесь известный термин «Byzantine Commonwealth», введенный в византинистику Д. Оболенским. Он обозначает группу православных стран, образовавших в Средние века единое культурно-политическое пространство, тяготевшее к Константинополю. В поствизантийскую эпоху эти культурные связи сохранялись в полном объеме.

318 *Порфирий Успенский*. Книга бытия моего. Т. 3. С. 330–332.

была перевезена в Халеб[319] и уже в 1706 г. выпустила Псалтырь и Четвероевангелие – первые арабские печатные книги, изданные непосредственно на Арабском Востоке. Всего халебская типография опубликовала 11 изданий, главным образом в промежутке 1706–1711 гг.

Похоже, значительная часть тиража распространялась по приходам бесплатно, поэтому ни о какой самоокупаемости типографии говорить не приходилось. Афанасию катастрофически не хватало средств, и он искал благотворителей по всему православному миру, обращаясь к валашскому господарю, украинской аристократии, Петру I и иерусалимскому патриарху Хрисанфу[320].

Большинство изданий типографии относятся к кругу литургической литературы, необходимой в повседневной церковной практике, а также к святоотеческим творениям. Только предпоследняя из халебских публикаций была вызвана к жизни злободневными проблемами антилатинской полемики. Греческий полемический трактат «Камень соблазна» в переводе патриарха Афанасия (в арабской версии «Китаб сахрат аш-шакк») вышел в свет в 1721 г.[321]

Впрочем, большинство исследователей склонны считать, что «Сахра аш-шакк» была опубликована в Лондоне. Ученик Афанасия Сулейман аль-Асвад, посланный в Европу для обучения, организовал переиздание в Англии трех книг халебской печати; помимо «Камня соблазна» это были Псалтырь (1725 г.) и Евангелие (1727 г.)[322]. Для православных сирийцев по-прежнему было проще прибегнуть к услугам зарубежных типографий, чем развивать собственное книгопечатание.

Дальнейшая судьба халебской типографии туманна. Последней ее публикацией был Кондак, вышедший из печати в 1725 г. Ни одного экземпляра этой книги не сохранилось[323]. Неизвестно, когда типография окончательно прекратила свою деятельность, куда делся ее шрифт и т. д.[324] Нетрудно предположить, что организационные проблемы (отъезд Афанасия в Стамбул в 1722 г., его скорая кончина, потом – смуты на почве унии), помноженные на острую нехватку

319 Остается открытым вопрос о судьбе арабских литер, изготовленных Анфимом Ивиряну. Некоторые авторы усматривают разницу шрифтов бухарестских и халебских изданий и полагают, что в Халебе были изготовлены новые литеры (*Шейхо Л.* Тарих фанн ат-тиба‘а. С. 355–356).

320 См. гл. VIII. О деятельности халебской типографии см.: *Шейхо Л.* Тарих фанн ат-тиба‘а. С. 355–356; *Walbiner C.* Pioneers of Book-Printing. P. 11, 24–25; *Порфирий Успенский.* Книга бытия моего. Т. 3. С. 322; *Даббас А.* Тарих ат-тиба‘а аль-арабийя. С. 63–81.

321 *Шейхо Л.* Тарих фанн ат-тиба‘а. С. 357. У Порфирия фигурирует ошибочная дата 1727 г. (*Порфирий Успенский.* Книга бытия моего. Т. 3. С. 333).

322 *Даббас А.* Тарих ат-тиба’а аль-арабийя. С. 78–79.

323 Там же.

324 *Шейхо Л.* Тарих фанн ат-тиба‘а. С. 357.

денег, положили конец и этой попытке арабского книгоиздания. В Халебе 20-х – 50-х гг. XVIII в., охваченном борьбой православной и католической партий, до книгопечатания никому не было дела.

Однако интеллектуалы того времени достаточно хорошо осознавали достоинства книжной печати, и при первой возможности эксперимент был продолжен. Это произошло в униатской среде, где общий уровень образования был выше, а вопрос финансирования типографии стоял не так остро. Униатским первопечатником стал крупнейший церковный деятель этой общины уже не раз упомянутый Абдаллах Захер (1680–1755). В свое время он работал в халебской типографии Сильвестра, где и постиг навыки книгоиздательского дела. В начале 1720-х гг. диакон покинул Халеб и нашел убежище в униатских обителях Горного Ливана. Именно там, сначала в монастыре у селения Зук Микаил, потом в монастыре св. Иоанна в Шувейре, Абдаллах работал над созданием типографии. При содействии миссионера-иезуита Пьера Фромажа он получил типографское оборудование из Франции. Литеры Абдаллах – ювелир по профессии – вырезал сам; все исследователи отмечают исключительное изящество раннего шувейрского шрифта. «Их (слова печатного текста. – *К.П.*) едва можно было различить от рукописи, – писал К. Вольней, – так искусно наблюдена была в них тонкость, ни толстоты, ни слепоты, ни слитных арабских букв нигде в них не видно было»[325].

Печатный станок в Шувейре заработал в 1733 г., и 26 февраля 1734 г. вышла в свет первая публикация – философский трактат испанского иезуита XVII в. Хуана Эусебио Ниремберга, озаглавленный в арабском переводе «Мизан аз-заман» («Весы времени»). На следующий год Абдаллах издал Псалтырь (в той же версии, что и патриарх Афанасий тридцатью годами раньше) – в течение следующего столетия книга выдержала 11 переизданий. Шувейрская типография работала до 1899 г., выпустив 69 изданий (из них 36 репринтов ранее напечатанных книг)[326]. Из общего числа публикаций 30 приходятся на XVIII в.

Тематика шувейрских изданий заметно отличается от продукции халебской типографии Афанасия. Конечно, Захер и его преемники тоже печатали книги Св. Писания и литургические тексты. Но львиную долю шувейрских публикаций составляют переводы западноевропейских богословов, главным образом, иезуитов. Лишь несколько книг, изданных на рубеже XVIII–XIX вв., принадлежат арабо-униатским авторам или содержат Деяния соборов мелькитской униатской церкви. Характерно, что как раз эти тексты подверглись в большинстве своем резкому осуждению со стороны Ватикана[327].

325 *Вольней К.-Ф.* С. 264.
326 *Walbiner C.* Pioneers of Book-Printing. P. 12.
327 *Шейхо Л.* Тарих фанн ат-тиба‘а. С. 362.

Шувейрская типография тоже сталкивалась с финансовыми затруднениями, и ее деятельность периодически замирала. Книгоиздание почти остановилось в 1740-е гг. Самые серьезные испытания выпали на долю Сулеймана Каттана († 1779), сменившего в 1755 г. Абдаллаха Захера на посту руководителя типографии. Каттану пришлось столкнуться с сильной оппозицией в лице монастырского начальства. В научной литературе принято подчеркивать динамизм униатского монашества и его ориентацию на активность в миру. При всей справедливости этого утверждения, оно несколько однобоко. В руководстве Шувейритского ордена находилось достаточно людей, считавших работу типографии мало совместимой с нормами монашеского общежития и путями иноческой аскезы. В 1761 г. Сулейман Каттан прямо потребовал от капитула ордена послаблений для своих сотрудников, то есть, видимо, освобождения их от других форм монашеского послушания, которые отрывали персонал от издательской работы. Стороны заключили в феврале 1762 г. компромиссное соглашение из 12 пунктов о режиме книгопечатания в монастыре. Но уже на следующий год Сулейман стал добиваться полного вывода типографии и ее работников из-под юрисдикции монастырского начальства. Капитул направил Верховному настоятелю ордена рапорт на 36 страницах с изложением своего видения конфликта, трактуя проблему явно не в пользу книгоиздателя. Каттан ответил резким письмом, в котором обвинял руководство монастыря в невежестве и противодействии развитию книгопечатания, а также грозил остановить печатный станок и предложить свои услуги другой общине (видимо, маронитской). Если печатник хотел напугать этим капитул ордена, то он сильно ошибся. В апреле 1765 г. шувейрские отцы написали верховному настоятелю еще одну эпистолу на 26 страницах и расторгли соглашение 1762 г. о статусе типографии. Наборщики и переплетчики отправились копать огороды с остальной братией. Каттан покинул Шувейр и два года добивался справедливости у ведущих авторитетов униатской церкви и латинских миссионеров. Те встали на сторону печатника и убедили орден пойти на уступки. В 1767 г. деятельность типографии возобновилась, но трения Каттана с монастырским начальством продолжались еще много лет[328].

Заметный спад активности типографии пришелся и на последние десятилетия XVIII в., что вызвало пессимистические прогнозы К. Вольнея о скором конце ливанского книгопечатания. «Мало продаются книги, выключая псалмов, которые для детей сделали христиане школьными книгами… – писал он в 1784 г. – Издержки на сие (книгопечатание. – *К.П.*) выходят весьма велики, потому что бумагу должно вывозить из Европы; труды же притом бывают очень медленны»[329]. Много времени занимало

328 *Nasrallah J.* HMLEM. T. 4 (2). P. 143–144.
329 *Вольней К.-Ф.* С. 266.

аккуратное соединение арабских букв, пишущихся слитно. Различные формы написания одних и тех же букв в начале, середине и конце слова требовали изготовления огромного количества типографских литер, «от чего вышло для них столько ящиков, – сообщал К. Вольней, – что печатнику никак не можно доставать их с одного места, но должно бегать взад и вперед, и выискивать слово почти в девятистах ящиках. Сие причиняет великую потерю времени, от чего арабская типография никогда не достигнет такого совершенства, в каком она у нас»[330].

Тем не менее Шувейрский монастырь с его типографией оставался крупнейшим интеллектуальным центром Леванта, и именно на него ориентировались православные и марониты, пытаясь наладить собственное книгопечатание[331].

Православный антиохийский патриарх Сильвестр, чувствовавший себя в Сирии, под давлением униатов, крайне неуютно, предпочел осуществлять свою издательскую деятельность в Дунайских княжествах. В 1744 г. патриарх вместе с вакилем Михаилом Тумой отбыл в Молдавию для налаживания арабского книгопечатания – это было объявлено главной целью поездки, затянувшейся чуть ли не на десять лет[332]. В 1745 г. в монастыре св. Саввы в Яссах начала работу типография, выпустившая летом следующего года антилатинский трактат иерусалимского патриарха Нектария «Судия истины» «Када аль-хакк». К трактату прилагался стихотворный памфлет на тему непогрешимости папы, написанный Евстратием Аргенти с Хиоса[333]. Книга тиражом полторы тысячи экземпляров была разослана Сильвестром в сирийские церкви[334]. В феврале следующего 1747 г. Сильвестр издал в Яссах тиражом 1 тыс. экз. еще одно полемическое сочинение Евстратия Аргенти в опровержение латинского учения о Евхаристии. Перевод был сделан Мас‘адом Нашвом в 1740 г.[335]

330 *Вольней К.-Ф.* С. 266–267.
331 *Walbiner C.* Pioneers of Book-Printing. P. 12.
332 *Михаил Брейк*. Тарих аш-Шам. С. 27.
333 Арабский перевод сочинения Нектария одни источники приписывают диакону Софронию аль-Килизи, будущему патриарху, и датируют 1733 г. (Рукоп. Баламанд № 178. Там же публикация трактата в Яссах ошибочно датируется 1743 г.). С другой стороны, Порфирий Успенский, державший в руках эту книгу в библиотеке вифлеемского митрополита, сообщал, что перевод был выполнен хури Мас‘адом Нашвом в Каире в 1740 г. (*Порфирий Успенский*. Книга бытия моего. Т. 3. С. 323). Не исключено, что оба арабских писателя независимо друг от друга перевели труд Нектария; изданную в Яссах версию Нашва некоторые книжники ошибочно приписали Софронию.
334 *Порфирий Успенский.* Восток Христианский. Сирия. С. 119.
335 *Порфирий Успенский*. Книга бытия моего. Т. 3. С. 333. См. также о книгоиздательской деятельности Сильвестра в Молдавии: *Feodorov I.* The Roman Contribution to Arabic Printing. P. 46–47.

То есть Сильвестр издавал прежде всего пропагандистскую литературу, необходимую в полемике с унией, и распространял ее бесплатно по приходам. Наряду с этим, патриарх печатал и литургические тексты. В литературе упоминается изданный им арабский Часослов[336] и перевод Кондака, который приписывается Софронию аль-Килизи[337].

Когда издательская деятельность Сильвестра заглохла – возможно, по финансовым причинам, бейрутские христиане предприняли самостоятельную попытку создания типографии. Любопытно, что это начинание источник связывает не с церковными иерархами, а с инициативой шейха Юнуса Никулы, главы бейрутской православной общины. В 1751 г. было приобретено оборудование и изготовлены литеры по образцу шрифта типографии в Шувейре. Типографией заведовал упомянутый ранее хури Юсуф Марк. Первым изданием печатного двора стала Псалтырь (21 мая 1752 г.), самая востребованная книга в средневековой христианской культуре. Текст по просьбе издателя был выверен и исправлен ведущими богословами Арабского Востока Софронием аль-Килизи и Илией Фахром. Книга открывалась кратким изложением христианской догматики и этики; из этого явствует, что публикация ориентировалась не только на богослужебные и образовательные нужды (Псалтырь, напомним, использовалась для обучения чтению), но и ставила задачу поддержания в христианской среде минимального объема богословских знаний[338]. По разрозненным данным, около 1753 г. в бейрутской типографии были изданы также Часослов и Кондак. После этого печатный станок был остановлен[339]. В этой связи не совсем понятно утверждение, имеющее хождение в русской литературе, о том, что типография была уничтожена во время бомбардировки Бейрута русской эскадрой в 1772 или 1773 г.[340] Если само здание и было разрушено артиллерийским огнем, то книгопечатание в Бейруте прекратилось за 20 лет до этого.

Дальнейшие попытки издания книг для православных арабов предпринимались за пределами Сирии[341]. Так, в 1780-е гг. митрополит скифопольский

336 *Порфирий Успенский*. Книга бытия моего. Т. 3. С. 334.

337 Рукоп. Баламанд № 22; Рукоп. Хаматура № 8.

338 *Порфирий Успенский*. Восток Христианский. Сирия. С. 119–120; *Порфирий Успенский*. Книга бытия моего. Т. 3. С. 328–329; *Шейхо Л.* Тарих фанн ат-тиба‘а. С. 501–502.

339 *Порфирий Успенский*. Книга бытия моего. Т. 3. С. 329; *Шейхо Л.* Тарих фанн ат-тиба ‘а. С. 502.

340 Сирия, Ливан и Палестина. С. 324.

341 Порфирий Успенский описывал Евангелие, напечатанное в Яссах иждивением некоего «славного Даниила», по предположению Порфирия – антиохийского патриарха Даниила Хиосца (1767–1791 гг.) (*Порфирий Успенский*. Книга бытия моего. Т. 3. С. 329). Лишь недавно Д.А. Морозов доказал, что Порфирий имел дело с дефектным экземпляром Евангелия, изданного иждивением Даниила Апостола (см. выше) (*Морозов Д.А*. Вифлеемский экземпляр арабского Евангелия. С. 645–651).

Анфим, будущий иерусалимский патриарх, составил толкования к Псалмам и изложение основ христианского вероучения. Став патриархом, он издал эти сочинения в Вене под заглавиями «Изъяснение Псалтири» (ноябрь 1791 г.) и «Твердое руководство к истинной вере» (май 1792 г.). Труды Анфима, как видим, ставили целью элементарное просвещение христиан и сохранение базовых основ религиозных представлений, «чтобы арабы, – как выразился Порфирий, – понимали Псалтирь, не зевали во время чтения ея и умели бы отвечать еретикам»[342].

После Анфима в православном книгопечатании наступила странная пауза длиной в полвека. В то время как униатский печатный станок в Шувейре выдавал в среднем по три книги в десятилетие, православные, казалось, исчерпали свой энтузиазм и материальные ресурсы. Возможно, относительное затишье в противоборстве с унией снизило потребность в полемической литературе. Бедствия 1820-х гг. ставили православную общину перед проблемами элементарного выживания, а не развития высоких технологий. Наконец, патриархам-грекам арабское книгопечатание было малоинтересно. Возрождение книгоиздательского дела у православных произойдет только в 1842 г. и лишь при активной поддержке русского консульства, финансировавшего открытие типографии в Бейруте[343].

Подведение итогов

Культурный подъем мелькитов поколений Анастасия ибн Муджаллы и Мелетия Кармы, пожалуй, самое удивительное во всей истории этой общины Раннего Нового времени. Народ, казалось бы, навсегда впавший в оцепенение и гомеостаз, вдруг нашел в себе силы для духовного пробуждения. Как объяснить этот феномен? О греческом влиянии на ближневосточное православие, резко возросшем после османского завоевания, говорилось уже не раз. Но истинные причины Мелькитской Нахды лежат глубже, чем мы думаем. Они кроются в каких-то непознанных механизмах колебаний жизненной энергии православных арабов. Так же сложно объяснить явственные перерывы в литературной активности мелькитов османской эпохи.

Вслед за резким интеллектуальным подъемом в триполийском регионе 1580-х гг. прошли два десятилетия нового анабиоза, сменившиеся Нахдой Мелетия Кармы – Макария аз-За‘има – Павла Алеппского. Основная фаза Мелькитского Ренессанса укладывается в промежуток 1610-х – 1660-х гг. Последние три десятилетия XVII в. отмечены заметным спадом культурного творчества.

342 *Порфирий Успенский*. Книга бытия моего. Т. 3. С. 333.
343 Сирия, Ливан и Палестина. С. 324.

Иные авторы «продлевают» Мелькитское Возрождение до XVIII-й в., причисляя к этому процессу и книгопечатание Афанасия Даббаса и деятельность халебских интеллектуалов начала XVIII в. Германа Фархата[344], Абдаллаха Захера, Никулависа ас-Саига и др.[345]

На наш взгляд, это едва ли правомерно. Между деятелями Нахды XVII в. и мелькитскими книжниками следующего столетия не было ни прямого, ни косвенного преемства. Они вдохновлялись разными целями, их стимулировали разные культурные импульсы. Мелетий и Макарий стремились интегрировать мелькитов в «византийское» цивилизационное пространство. Абдаллах Захер и его единомышленники смотрели на католическую Европу.

Соответственно, православная культурная активизация XVIII в. представляла собой защитную реакцию, ответ на католический вызов, то есть, опять же, определялась реалиями своего столетия, а не толчком Нахды.

Литературный подъем арабов-христиан обоих исповеданий продолжался практически весь XVIII в. «Количественные» показатели униатской культуры примерно на треть превышали результаты православных. Особенно далеко униаты обогнали своих соперников на поприще образования и книгопечатания. Объяснить это можно более сильным «допингом», стимулировавшим арабо-католическую культуру. За ней стоял мощнейший интеллектуальный потенциал латинской Европы. Православные же могли опереться только на относительно скромные достижения греческой литературы и образованности. Кроме того, в сравнении с православными униатская община отличалась более высоким имущественным и социальным уровнем, так как унию принимали прежде всего состоятельные торгово-предпринимательские слои мелькитов.

Тем не менее православным книжникам XVIII в. в целом удавалось выступать на равных с католиками. Илия Фахр, Софроний, Мас‘ад Нашв и их последователи наработали культурный потенциал, достаточный для сохранения идентичности своей общины. В то же время складывается ощущение, что к рубежу XVIII–XIX вв. православная культура Леванта стала несколько «выдыхаться». При том что историописание, ряд других литературных жанров, а также иконопись продолжали развиваться, православные оставили попытки создать свою высшую школу и типографии. Возможно, причиной тому была некая стабилизация православно-католических отношений в конце XVIII – начале XIX в. Католический вызов был уже не столь актуален. Ликвидация ордена иезуитов в 1773 г. и революционные потрясения в Европе ослабили позиции ближневосточных униатов, нуждавшихся во внешней поддержке

344 Он, напомним, являлся маронитом, то есть к Мелькитскому Ренессансу причислен никак быть не может.
345 Icones Arabes. P. 13.

больше, чем православные. Противоборство двух церквей и переходы целых селений из одного исповедания в другое еще будут продолжаться на протяжении XIX в., но уже не встанет вопрос о выживании как таковом православной или униатской общин.

Каковы были дальнейшие перспективы арабо-православной культуры? Порфирий Успенский, наблюдавший ее состояние на начало 1840-х гг., рисует картину очередного упадка и оцепенения. Исходя из его слов, можно сделать вывод, что только русская поддержка – финансовая и интеллектуальная – способствовала развитию православных арабов во второй половине XIX в.

Напрашивается вопрос: что было бы с ними, если бы Россия не пришла на Православный Восток? А если бы парой веков раньше не пришли туда иезуиты и капуцины? Как известно, исторические рассуждения в сослагательном наклонении некорректны. Мы воздержимся от них, но укажем только, что никакое внешнее стимулирование не в состоянии «разбудить» уже умершую, исчерпавшую себя культуру. Арабо-православная среда даже в начале XIX в. способна была порождать людей, стремившихся к просвещению и развитию своего народа[346]. То есть ее потенциал был далек от исчерпания и таил в себе возможности новых культурных прорывов.

346 Тот же Порфирий сталкивался в некоторыми из них. «Культовой» фигурой в православном арабском сознании XIX в. был архимандрит Афанасий, настоятель Баламанда 1830-х гг. (см. о нем ранее). Священник Юсуф Муханна аль-Хаддад, педагог, писатель и переводчик, погибший во время Дамасской резни 1860 г. и причисленный к лику святых, в начале 1840-х гг. был уже весьма авторитетной фигурой в православной общине. «Истинный труженик», «человек Божий» – называет его Порфирий, обычно скупой на похвалы кому бы то ни было (*Порфирий Успенский*. Книга бытия моего. Т. 1. С. 255).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Если представить двухтысячелетнюю историю Христианского Востока в виде синусоиды с зигзагами расцветов и упадков, то первые триста лет османского владычества будут выглядеть как вполне благоприятный отрезок этого исторического пути. В первые десятилетия XVI в., к моменту прихода османов на Ближний Восток, арабское православие пребывало в глубоком кризисе. Начался он примерно с середины XIII в., когда вступили в решающую фазу войны мусульман и крестоносцев, а чуть позже разразилась череда религиозных гонений в Мамлюкском султанате. Пандемия «Черной смерти» ознаменовала период общего упадка Ближнего Востока, как христианской, так и мусульманской его составляющих, – последние полтора века истории мамлюкского государства были отмечены нарастающей депопуляцией, хозяйственным развалом и экспансией номадов.

Христианское возрождение, начавшееся в XVI в. – сначала демографическое, а затем и культурное – можно объяснить как иной природой османского общества, более терпимого к инаковерующим, чем то было свойственно мусульманскому большинству мамлюкского государства, так и общим экономическим подъемом и политической стабилизацией, характерными для «золотого века» османов. Важной особенностью демографических процессов в христианской среде была мощная урбанизация, отток православных из аграрных районов в города: Халеб «вобрал» в себя деревенское население Северной Сирии, Дамаск – христиан плато Каламун, Иерусалим притягивал жителей Вифлеема и Бейт-Джалы, Газа пополнялась переселенцами из Заиорданья. Возможно, это способствовало экономическому и культурному динамизму мелькитской общины, но в то же время вело к сокращению ареала ее расселения и в целом отнюдь не укрепляло демографический потенциал православных и их связь с «Почвой», то есть важнейшие критерии жизнестойкости любого из арабо-христианских субэтносов.

Одним из самых любопытных и в то же время малоизученных феноменов жизни ближневосточных христиан в османскую эпоху можно назвать социальную деградацию, происходившую в их среде, утрату многих культурных традиций, возрождение родоплеменных отношений и первобытной воинственности.

У православных эти процессы в наибольшей степени проявились в Заиорданье, Хауране, Иудейских горах, горном Ливане и в верховьях Евфрата. Источники зафиксировали у местных христиан развитые традиции родовой солидарности, кровной мести, наличие собственноей квазиаристократии в лице деревенских шейхов, тесную вовлеченность христианских родоплеменных групп в соперничество соседних мусульманских шейхов и племен. Изоляция периферийных районов Ближнего Востока от влияния церковных институтов привела к деградации религиозных представлений местных христиан. Жители удаленных горных селений могли полжизни не видеть священников и богослужений, были лишены возможности отправления базовых религиозных обрядов. Это часто вело к утрате христианами традиционной идентичности и ассимиляции в мусульманской среде через принятие примитивного «народного ислама», перемешанного с элементами христианских верований. Наибольшего размаха такие процессы ползучей исламизации достигли в горных долинах Восточной Анатолии, где на протяжении конца XVI – первой трети XVII в. православное население исчезло почти полностью.

В рамках османского имперского пространства многократно усилилось взаимодействие православных церквей и народов Восточного Средиземноморья. Св. места Палестины привлекали к себе монахов и паломников из всех уголков православного мира. Благодаря им в Св. земле сохранилась монашеская традиция, книжная культура, иконопись и т. д. Эллинское влияние в Иерусалимской церкви, весьма заметное еще в мамлюкскую эпоху, увенчалось в 1534 г. окончательным переходом патриаршего престола, а впоследствии и всех высших церковных постов в руки греков. Процесс этот не встретил серьезного сопротивления со стороны православных арабов, чье этническое самосознание в значительной степени заглушалось религиозным. Кроме того, как уже говорилось, большая часть сельского христианского населения, жившая в изолированных полупустынных и горных районах, была оторвана от культурного влияния религиозных центров и не участвовала во внутрицерковной жизни. Сложилась весьма контрастная картина: полудикие арабы-христиане сельской глубинки соседствовали с относительно образованным монашеством и высшим клиром Иерусалимского патриархата, состоявшими из иноземцев.

Антиохийский патриархат развивался в иных условиях. Здесь факторы социальной архаизации были выражены слабее. Полоса побережья и плодородные земли вдоль трассы Дамаск–Халеб прочно контролировались османской властью. Два сирийских мегаполиса, крупнейшие экономические узлы Ближнего Востока, выступали центрами развития и распространения христианской культуры. Высшее духовенство оставалось преимущественно арабским. Светские элитарные группы христиан представляли собой самостоятельный центр силы, равновесный церковной иерархии или даже превосходящей ее по своим возмож-

ностям экономического и политического влияния. Христианские региональные элиты, как правило, определяли кандидатуры местных архиереев и периодически стремились продвинуть своих земляков на патриарший престол.

Контакты с греками и другими единоверными народами Восточной Европы, а также исторический вызов со стороны католического мира эпохи Контрреформации стимулировали в 1580-е гг. первый за многие века интеллектуальный подъем в арабо-христианской среде. Он сконцентрировался в районе Триполи, бывшим на тот момент одним из ведущих христианских центров Леванта. Процветание триполийской региональной элиты ознаменовалось целой кампанией основания монастырей в горах Северного Ливана в конце XVI – начале XVII в. Характерно, что эти новые монастыри возникали не в результате спонтанного монашеского движения, а были основаны на пустом месте волевым решением христианской аристократии, что напоминает аналогичную практику в Византии или средневековой Сербии, но отнюдь не характерно для мусульманского мира.

Кризис, поразивший империю на рубеже XVI–XVII вв., сказался и на положении христиан. Самым наглядным образом черты упадка проявились в судьбах монастырей, главных хранителей христианской культуры и идентичности. В первой трети XVII в. запустели многие палестинские обители, прекратили свое существование сербская, а затем и грузинская монашеские общины Св. земли.

Перегруппировка сил произошла и в Антиохийском патриархате. Утрата Триполи своей торгово-экономической роли привела к ослаблению православной общины североливанского региона и окончательному перемещению «центров силы» патриархата в Дамаск и Халеб. Именно здесь во втором десятилетии XVII в. начался новый культурный подъем православных арабов, получивший название «Мелькитский ренессанс». Активизировалось оригинальное литературное творчество, переводы и переложения из греческой поствизантийской литературы, возродилась сирийская иконопись. Патриархи Иерусалима и Антиохии во второй трети XVII в. играли видную роль в международной политике, поддерживали тесные контакты с Дунайскими княжествами, грузинскими царствами, православными западнорусских земель и Московским государством. С начала XVIII в. связи мелькитов с северными единоверцами быстро пошли на спад ввиду культурно-политической переориентации Петербурга на Запад, а также перманентного военного противостояния Российской и Османской империй.

В этот же период заметно усилилось католическое влияние на Ближнем Востоке, которое привело к расколу Антиохийского патриархата в 1724 г. и выделению из него униатской Мелькитской церкви. Около трети православных арабов перешло в унию. Самоочевидно, что массовая смена идентичности – процесс болезненный и предопределенный какими-то радикальными социальными

и духовными сдвигами. Выделяются две группы факторов, стимулировавших обращение мелькитов в унию – социально-экономические и культурно-психологические. В первом случае, это было сложение арабо-христианской торгово-предпринимательской прослойки, ориентированной на связи с европейской экономикой и заинтересованной в покровительстве консулов католических держав, все более влиятельных в слабеющей Османской империи. Во втором случае, мы имеем дело с некоей психологической революцией, осознанием частью духовенства и горожан упадка и невежества своей общины, попыткой вдохнуть в нее новую жизнь через приобщение к достижениям католической мысли, системы образования, современным технологиям, как книгопечатание. Характерно, что речь идет именно о средневековой по духу культуре католического барокко; европейские идейные искания эпохи Просвещения, равно как и новейшие достижения медицины и точных наук остались за гранью понимания и интересов униатской интеллектуальной элиты. Возможно, у многих представителей арабо-христианской городской верхушки оба стимула – экономический и культурный – сплелись воедино. В людях Запада они видели (или подсознательно ощущали) Силу, за которой будущее, и хотели отождествить себя с ней. Что же касается необразованной массы простонародья, то его обращение в унию облегчалось близостью культовой практики униатов и православных.

Суммируя такие черты истории православного Леванта в XVIII в., как внешнеполитический анабиоз, утрату первенства греков у Св. мест, балансирование патриархатов на грани финансового краха и, наконец, униатский раскол, можно было бы сделать вывод о новом кризисе ближневосточного христианства. Западные исследователи так не считают: в самом оптимистичном духе они описывают духовное обновление и возрождение арабов-христиан под воздействием католического импульса. Действительно, поддержка латинского Запада обеспечила тем христианским сообществам, которые приняли унию, заметный интеллектуальный подъем и экономическое процветание. Цена им, впрочем, оказалась высока: отказ униатов от прежней идентичности и ожесточенная внутрихристианская борьба, не прекращавшаяся в течение жизни нескольких поколений.

В то же время, этот католический фактор стимулировал ответный выброс духовной энергии и со стороны православных, включая попытки создания книгопечатания, высшей школы, развитие богословской полемики и полемически окрашенной историографии. Противостояние с унией привело к усилению зависимости Антиохийского патриархата от Фанара. С 1724 по 1899 г. антиохийский престол занимали выходцы из греческих земель. Впрочем, зависимость униатской церкви от Рима была едва ли не более жесткой. Политические потрясения, охватившие Европу в конце XVIII в., и, соответственно, прекращение активной поддержки ближневосточных католиков резко снизили размах уни-

атской экспансии и накал противоборства двух ветвей расколовшегося Антиохийского патриархата.

Подводя итоги, следует сказать, что общая картина развития ближневосточного православия в XVI–XVIII вв. носит весьма противоречивый характер. Социальная деградация в Иудейских горах и «Мелькитский ренессанс» в Дамаске и Халебе наблюдаются параллельно. Взлеты культурного творчества и политической активности сменяются десятилетиями оцепенения. Определенный динамизм сиро-палестинского православия в османскую эпоху очевиден, но стимулировался он в первую очередь внешними импульсами. Османское правление, относительно стабильное и веротерпимое, создало благоприятную среду для выживания и развития православных арабов. Резкое усиление греческого присутствия в Палестине способствовало сохранению монашеской традиции, книжной культуры и международных контактов Иерусалимского патриархата. То же балканское культурное влияние предопределило «Мелькитский ренессанс». Молдо-валашские, грузинские и русские финансовые вливания обеспечили элементарное выживание монастырей Св. земли, не имевших иных источников дохода. Исторический вызов со стороны католического мира побудил православных арабов к осознанию и отстаиванию своей идентичности. Несомненно, православная община имела собственные ресурсы жизненной энергии, коль скоро могла так плодотворно откликаться на внешние воздействия. Однако энергия эта явно иссякала.

Ближневосточные христиане османской эпохи полностью подпадают под описание Л.Н. Гумилевым этноса в фазе обскурации. Это относится даже к лучшим представителям этой общины, как Макарию аз-За’иму или Афанасию Даббасу, чью психологию и мотивации достаточно легко реконструировать по источникам. Будучи людьми талантливыми и подчас образованными, они абсолютно лишены силы духа и твердости убеждений, некоего внутреннего стержня. Они податливы к внешнему давлению, готовы торговать своими убеждениями и идентичностью, причем эти качества нарастают от столетия к столетию. Конфликтность, порой малопонятная, которой пронизана вся внутренняя история арабов-христиан (равно как и поствизантийских греков), неспособность пожертвовать личными амбициями ради каких-то абстрактных целей и ценностей – тоже характерные признаки умирающего этноса. На этом общем фоне попадались отдельные яркие исключения, как Мелетий Карма или Досифей Нотара, но они не меняли общей картины. А случалось, среда отторгала их, как то произошло с Макарием ад-Дирани, пытавшимся заставить ливанских монахов конца XVI в. жить по уставам ранневизантийских подвижников.

В XIX в. положение ближневосточного христианства изменится самым радикальным образом. Усиление влияния Великих Держав в Османской империи превратит местные христианские общины в клиентов Франции, России

или Англии. Попытки османских властей свести на нет автономию миллетов и уравнять в правах своих разноверных подданных приведут к беспрецедентным по масштабам религиозным конфликтам и погромам христиан. Православная церковь, как и другие церкви сиро-египетского региона, столкнется с проблемой секуляризации своих прихожан, распространения в их среде либеральных и националистических воззрений.

Эти тенденции приведут в XX в. к заметному изменению самоопределения православных арабов, которые начнут отождествлять себя со всем арабским миром. Демографические показатели ближневосточных христиан, весьма благоприятные на протяжении XIX – начала XX в., резко ухудшатся. Низкая рождаемость и массовая эмиграция приведут к обвальному падению удельного веса христиан в регионе и поставят под вопрос их дальнейшее существование как жизнеспособных этноконфессиональных групп.

Долг исторической науки – сохранить образ этого, может быть уходящего, мира, без знания которого неполными будут наши представления об историческом пути и взаимодействии христианства и ислама.

П Р И Л О Ж Е Н И Я

ГОДЫ ПРАВЛЕНИЯ ВОСТОЧНЫХ ПАТРИАРХОВ И ОСМАНСКИХ СУЛТАНОВ XVI – НАЧ. XIX ВВ.[1]

Иерусалимские патриархи

Дорофей II / Аталла (1491 – 1534); Герман (1534 – 3.05.1579); Софроний (3.05. 1579 – 1608); Феофан (1608 – 15.12.1644); Паисий (23.03.1645 – 2.12.1660); Нектарий (7.04.1661 – 19.01.1669); Досифей II Нотара (23.01.1669 – 7.02.1707); Хрисанф Нотара (8.02.1707 – 7.02.1731); Мелетий (23.02.1731 – 1737); Парфений (1737 – 17.10.1766); Ефрем (12.1766 – 04.1770/1); Софроний (04.1770/1 – 24.12.1774); Авраамий (06.1775 – 1.11.1787); Прокопий (2.11.1787 – 23.10.1788); Анфим (24.10.1788 – 10.11.1808); Поликарп (10.11.1808 – 3.01.1827); Афанасий IV (15.01.1827 – 16.12.1844).

Антиохийские патриархи

Дорофей II ибн ас-Сабуни (09.1497(?) – 1522/3); Михаил V ибн аль-Маварди (до 1522(?) – 6.07.1540); Дорофей III (ок. 09.1540 – кон. 1543); Иоаким IV ибн Джума (кон. 1543 – 20.01.1576); Макарий II ибн Хиляль (ок. 1543 – ок. 1550); Михаил VI аль-Хамави (1576 – 1583/1592(?)); Иоаким V Дау (25.05.1581 – 7.10.1592); Иоаким VI ибн Зияде (1593 – 11.1603); Дорофей IV ибн аль-Ахмар (11.1603 – 1611); Афанасий II Даббас (1612 – февр./март 1619); Игнатий III Атыйя (2.05.1619 – кон. 1633 / нач. 1634); Кирилл IV Даббас (2.05.1619 – 1.06.1628); Евфимий II Карма (1.05.1634 – 1.01.1635); Евфимий III ас-Сакизи (нач. 1635 – 11.11.1647); Макарий III аз-За‘им (12.12.1647 – 12.06.1672); Кирилл V аз-За‘им (2.07.1672 – 6.01.1720); Неофит ас-Сакизи (11.1672 – 1681/2); Афанасий III Даббас (25.06.1686 – 10.1694; 01.1720 – 12.07.1724); Сильвестр (17.09.1724 – 13.03.1766); Филимон (28.04.1766 – 5.07.1767); Даниил (6.08.1767 – 15.12.1791); Анфим (кон. 1791 – 20.07.1813); Серафим (08.1813 – 19.02.1823); Мефодий (13.05.1823 – 24.06.1850).

Александрийские патриархи

Иоаким I Пани (1486/6.08.1487 – 1565/7); Филофей II (?) (упом. 1523); Сильвестр (12.04.1569 – 07.1590); Мелетий I Пигас (5.08.1590 – 13.09.1601); Кирилл III Лукарис (1601/2 – 4.11.1620); Герасим I Спарталиот (30.11.1620 – 30.07.1636); Митрофан Критопул (09.1636 – 20.05.1639); Никифон Кларон-

1 Список османских султанов приводится по: *Лэн-Пуль С.* Мусульманские династии. М. 2004. С. 141. Перечень константинопольских патриархов дан по: *Лебедев А.П.* История. С. 324. Даты правления остальных патриархов уточнены автором.

цан (кон. 05.1639 – 04.1654); Иоанникий (9.06.1645 – 15.09.1657); Паисий (15.10.1657 – 1677/8, с перерывом); Иоаким II (1666 – 04.1668); Парфений I (1678 – 30.06.1688); Герасим II Паллада (25.07.1688 – 20.01.1710); Самуил Капасулис (22.01.1710 – 1712); Косма II (1712 – 1714); Самуил Капасулис (вторично) (1714 – нач. 09.1723); Косма II (вторично) (12.09.1723 – 28.11.1736); Косма III (5.03.1737 – 3.07.1746); Матфей Псалт (26.09.1746 – 1.05.1766); Киприан (22.07.1766 – 1783); Герасим III Гимарис (20.06.1783 – 6.08.1788); Парфений II Панкостас (13.09.1788 – 9.09.1805); Феофил II (9.11.1805 – 14.10.1825).

Константинопольские патриархи

Иеремия I (1520 – 1522); Иоанникий I (1522 – 1523/4?); Иеремия I (вторично) (1524 – 1537); Дионисий II (1537); Иеремия I (в 3-й раз) (1537 – 1545); Дионисий II (вторично) (1545 – 1555); Иоасаф II (1555 – 1565); Митрофан III (1565 – 1572); Иеремия II (1572 – 1579); Митрофан III (1579 – 1580); Иеремия II (вторично) (1580 – 1584); Пахомий II (1584 –1585); Феолепт II (1585 – 1586); Иеремия II (в 3-й раз) (1586 – 1595); Матфей II (1595); Гавриил I (1596); Феофан I (1596 – 1597); Мелетий Пигас (*патриарх александрийский, местоблюститель*) (1597 – 1599); Матфей II (вторично) (1599 – 1602); Неофит II (1602 – 1603); Рафаил II (1603 – 1607); Неофит II (вторично) (1607 – 1612); Кирилл I Лукарис (1612); Тимофей II (1612 – 1621); Кирилл I Лукарис (вторично) (1621 – 1623); Григорий IV (1623); Анфим (1623); Кирилл I Лукарис (в 3-й и 4-й раз) (1623 – 1630 – 1634); Кирилл II Контарис (1634); Афанасиий III (1634); Кирилл I Лукарис (в 5-й раз) (1634 – 1635); Кирилл II Контарис (вторично) (1635 – 1636); Неофит III (1636 – 1637); Кирилл I Лукарис (в 6-й раз) (1637 – 1638); Кирилл II Контарис (в 3-й раз) (1638 – 1639); Парфений I (1639 – 1644); Парфений II (1644 – 1645); Иоанникий II (1646 – 1648); Парфений II (вторично) (1648 – 1651); Иоанникий II (вторично) (1651 – 1652); Кирилл III (1652); Афанасий III (вторично) (1652); Паисий I (1652 – 1653); Иоанникий II (в 3-й раз) (1653 – 1654); Паисий I (вторично) (1654 – 1655); Иоанникий II (в 4-й раз) (1655 – 1656); Парфений III (1656 – 1657); Гавриил II (1657); Парфений IV (1657 – 1662); Дионисий III (1662 – 1665); Парфений IV (вторично) (1665 – 1667); Клим (1667); Мефодий III (1668 – 1671); Парфений IV (в 3-й раз) (1671); Дионисий IV (1671 – 1673); Герасим II (1673 – 1675); Парфений IV (в 4-й раз) (1675 – 1676); Дионисий IV (вторично) (1676 – 1679); Афанасий IV (1679); Иаков (1679 – 1683); Дионисий IV (в 3-й раз) (1683 – 1684); Парфений IV (в 5-й раз) (1684 – 1685); Иаков (вторично) (1685 – 1686); Дионисий IV (в 4-й раз) (1686 – 1687); Иаков (в 3-й раз) (1687 – 1688); Каллиник II (1688); Неофит IV (1688 – 1689); Каллиник II (вторично) (1689 – 1693); Дионисий IV (в 5-й раз) (1694); Каллиник II (в 3-й раз) (1694 – 1702); Гавриил III (1702 – 1707); Неофит V (1707); Киприан (1708 – 1709); Афанасий V (1709 – 1711); Кирилл IV (1711 –

1713); Киприан (вторично) (1713 – 1714); Косма III (1714 – 1716); Иеремия III (1716 – 1726); Каллиник III (1726); Паисий II (1726 – 1733); Иеремия III (вторично) (1733); Серафим I (1733 – 1734); Неофит VI (1734 – 1740); Паисий II (вторично) (1740 – 1743); Неофит VI (вторично) (1743 – 1744); Паисий II (в 3-й раз) (1744 – 1748); Кирилл V (1748 – 1751); Паисий II (в 4-й раз) (1751 – 1752); Кирилл V (вторично) (1752 – 17757); Каллиник IV (1757); Серафим II (1757 – 1761); Иоанникий III (1761 – 1763); Самуил I (1763 – 1768); Мелетий II (1768 – 1769); Феодосий II (1769 – 1773); Самуил I (вторично) (1773 – 1774); Софроний II (1774 – 1780); Гавриил IV (1780 – 1785); Прокопий (1785 – 1789); Неофит VII (1789 – 1794); Герасим III (1794 – 1797); Григорий V (1797 – 1798); Неофит VII (вторично) (1798 – 1801); Каллиник V (1801 – 1807); Григорий V (вторично) (1806 – 1808); Каллиник V (вторично) (1808 – 1809); Иеремия IV (1809 – 1813); Кирилл VI (1813 – 1818); Григорий V (в 3-й раз) (1818 – 1821).

Османские султаны

Селим I (1512 – 1520); Сулейман Кануни (1520 – 1566); Селим II (1566 – 1574); Мурад III (1574 – 1595); Мехмед III (1591 – 1603); Ахмед I (1603 – 1617); Мустафа I (1617 – 1618); Осман II (1618 – 1622); Мустафа I (вторично) (1622 – 1623); Мурад IV (1623 – 1640); Ибрагим (1640 – 1648); Мехмед IV (1648 – 1687); Сулейман II (1687 – 1691); Ахмед II (1691 – 1695); Мустафа II (1695 – 1703); Ахмед III (1703 – 1730); Махмуд I (1730 – 1754); Осман III (1754 – 1757); Мустафа III (1757 – 1773); Абдул Хамид I (1773 – 1789); Селим III (1789 – 1807); Мустафа IV (1807 – 1808); Махмуд II (1808 – 1839).

ГЛОССАРИЙ

Ага – османский почетный титул.

Акче – мелкая османская серебряная монета. Чеканилась с XIV в. Изначально ее вес составлял 1,154 г, при пробе 90 %. В XVI–XVII вв. содержание серебра в акче и вес монеты резко падали (к середине XVII в. вес уменьшился в 6 раз, а проба серебра – до 50 %). В 1687 г. акче, ввиду ее крайнего обесценения, была заменена другой денежной единицей – киршем (см. *кирш*).

Алтын – русская монета достоинством 3 копейки.

Аяны (араб.) – представители региональной элиты Османской империи («знать», «нотабли»).

Блистательная Порта, Высокая Порта (осм. *Баб-и ‘али*) – наименование центрального аппарата власти в Османской империи.

Берат (тур. «грамота», «свидетельство») – жалованная грамота, выдававшаяся османскими султанами патриархам и митрополитам при их вступлении на кафедру. Содержала изложение прав, обязанностей и привилегий церковного иерарха.

Билад аш-Шам (араб.) – Большая Сирия, историко-географическая область, включающая территории современных Сирии, Ливана, Израиля, ПНД и Иордании.

Вакиль (араб.) – заместитель.

Вакфы – земельные владения и иное имущество религиозных организаций, переданное им с благотворительными целями и пользовавшееся налоговыми льготами.

Вали (араб., тур. *бейлербейи*) – наместник, губернатор провинции (*эялета*, или *пашалыка*) с титулом паши.

Везир (араб. *вазир*) – высший сановник Османской империи, член аппарата центральной власти в ранге трехбунчужного паши. Звание везира носили многие правители провинций. В европейской и русской литературе часто употребляется как синоним термина *садразам* (великий везир), глава аппарата центральной власти.

Гривна, гривенник – русская серебряная монета достоинством 10 копеек. Чеканилась с 1701 г.

Диван – собрание высших должностных лиц при государе с совещательными, судебными или законодательными функциями.

Диптих – список лиц, поминаемых во время церковного богослужения.

Драгоман («переводчик») – 1) чиновник в патриархии, ведавший сношениями со светскими мусульманскими властями, организацией паломничества и т. п. 2) «Великий драгоман» Высокой Порты – высокопоставленный чиновник в аппарате службы внешних сношений Османского государства. Вплоть до Греческого восстания 1821 г. на эту должность назначались выходцы из среды греков-фанариотов. 3) В дипломатической практике XIX в. – чиновник консульства или посольства, как правило из местных уроженцев, выполнявший посреднические функции при дипломатическом представителе.

Друзы – секта крайних шиитов, сложившаяся в XI в. в Ливанских горах. В вероучении друзов сочетаются элементы ислама, христианства, иудаизма и зороастризма. Воспринимались мусульманами-суннитами как еретики. В османскую эпоху друзские эмиры и *шейхи* контролировали значительную часть Горного Ливана.

Ектения – молитвенное прошение, возглашаемое во время церковного богослужения.

Ефимок – русское название серебряного европейского талера (28–32 г). С 1655 г. приравнивался к 64 копейкам.

Зиммии (араб. *ахль аз-зимма*, «покровительствуемые») – иноверцы, проживавшие на землях ислама и обладавшие приниженным социальным статусом.

Кади (араб.) – *шариатский* судья.

Каймакам (араб. *каим макам*, «заместитель») – должностное лицо, управлявшее провинцией в отсутствие наместника.

Кассис, касс (араб.) – иеромонах или священник без прихода. Ср. *хури*.

Каффар – пошлина, взимавшаяся с христианских паломников за передвижение по дорогам империи и посещение Св. мест.

Кирш (араб. от славянского «грош», мн. *куруш*) – османская серебряная монета достоинством 40 *пара*. В середине XVII в. приравнивалась к 80 *акче*, в конце XVII в. – к 120 *акче*.

Копты – субэтнос, объединяющий автохтонных египетских христиан. Генетически восходят к древним египтянам эпохи фараонов, однако самосознание и культура коптов не имеют отношения к древнеегипетской цивилизации; их идентичность сложилась в первые века н. э. под воздействием христианской религии. В V–VI вв. копты приняли *монофизитское* исповедание (см.) и создали свою церковную структуру, параллельную византийской

православной церкви. На протяжении X–XIV вв. были арабизированы. Коптский язык сохранился лишь в качестве сакрального языка богослужения. В османскую эпоху составляли около 10 % населения Египта.

Кошелек (*кисе*) – денежная единица. В XVII в. равнялась 40 тыс. *акче*, позже – 50 тыс. *акче*.

Кяхья (тур. *кехая-бей*) – управляющий делами, мажордом.

Левок – славянизированное название османской монеты *аслани куруш* (*эседи куруш*), «львиный куруш» (см. *кирш*). Чеканился с изображением льва по образцу западноевропейских талеров.

Логофет – чиновник патриархии, заведовавший церковным хозяйством.

Марониты – субэтнос ливанских христиан, изначально исповедовавших монофелитское вероучение (см. *монофелиты*), впоследствии, в XII–XVI в., обращенных в унию с Римом. Историческим центром расселения маронитов были самые северные отроги Ливанских гор (Джубейль, Батрун, Джуббат-Бшарри); в османскую эпоху марониты колонизировали также более южные районы горного Ливана (Кесруан и отчасти Шуф), крупная община маронитов сложилась в Халебе. В отличие от большинства других ближневосточных христиан, марониты имели собственную военно-политическую элиту, «феодальную» аристократию, которая активно участвовала в борьбе за власть над Горным Ливаном. Доминировавшая в Ливане в XVIII – первой половине XIX в. *друзская* династия Шихабов опиралась на поддержку маронитских кланов. В середине XVIII в. часть рода Шихабов перешла в христианство маронитского толка.

Монофелиты (греч. *моно* «один» и *фелема* «воля») – сторонники религиозного учения, принятого в 630-е гг. византийским императором Ираклием в целях примирения православия и *монофизитства* (см.). Монофелиты признавали наличие в Христе двух природ, божественной и человеческой, и только одной божественной воли. Это исповедание было осуждено на VI Вселенском соборе 681 г. Сторонники монофелитства в сиро-ливанском регионе образовали собственную церковь и впоследствии оформились в субэтнос *маронитов* (см.). В XII в. маронитская церковь приняла унию с Римом (окончательно утвердилась к XVI в.).

Монофизиты (греч. *монос физис*, «одна природа») – приверженцы религиозной доктрины, утверждающей наличие в Христе только одной божественной природы, в которой растворяется его человеческое начало. Это учение, сформировавшееся в первой половине V в., было осуждено на Халкидон-

ском соборе 451 г., после чего монофизиты отделились от господствовавшей в Византии православной церкви и образовали собственные церковные организации. К группе монофизитских церквей принадлежат Армяно-григорианская, Сиро-яковитская, Коптская, Эфиопская и ряд других.

Мульк (араб.) – недвижимость, находящаяся в частном владении.

Мутасаллим (араб., «правитель») – османская административная должность; заместитель *вали* в его отсутствие; термин часто употреблялся в значении «градоначальник».

Несториане – приверженцы религиозного течения, сложившегося в начале V в., исповедовавшие в Христе две природы, божественную и человеческую, каждая из которых имела отдельную ипостась (воплощение). После осуждения несторианства на Эфесском соборе 431 г., несториане мигрировали из Византии в государство Сасанидов, где их вероучение было поддержано христианскими общинами Месопотамии. В конце V в. они объединились в самостоятельную Церковь Востока.

Пара – мелкая серебряная монета, 1/40 *курша*. В Сирии XVI в. приравнивалась к 2 *акче*, в XVII в. – к 4 *акче*. На протяжении XVI–XVIII вв. стоимость пара непрерывно падала из-за инфляции и порчи монеты. Так, если в 1689 г. в обращении ходили пара весом 0,689 г (70 % чистого серебра), то к концу XVIII в. вес пара упал до 0,308 г, а содержание серебра в нем – до 37 %.

Паша – титул высших сановников Османской империи. Присваивался везирам и правителям провинций.

Пашалык – см. *эялет*.

Пиастр – то же, что *кирш* (*куруш*).

Райя (араб. *ра‘айя*, «пасомые») – податное население Османской империи. В европейской историографии воспринималось как уничижительное наименование османских христиан.

Санджак (тур.) – административная единица, часть провинции (эялета). Управлялась санджак-беем.

Сарраф – меняла, банкир, ростовщик.

Синкел(л), Протосинкел(л) – управляющий делами патриархии. Часто синкелы становились преемниками патриархов.

Сиро-яковиты, яковиты – община сирийских *монофизитов*. Носит название по имени епископа Иакова Барадея, *монофизитского* духовного лидера VI в. В Сред-

ние века община сиро-яковитов была многочисленной и процветающей, однако в османскую эпоху значительно сократилась и пребывала в глубоком упадке. Ядром расселения сиро-яковитов был холмистый регион Тур Абдин с центром в г. Мардин на водоразделе среднего течения Тигра и Евфрата. Отдельные группы сиро-яковитов жили в Халебе, Хомсе и деревнях центральной Сирии.

Талер – то же, что *кирш*, *пиастр*, *левок*, – серебряная монета достоинством 40 *пара*.

Фирман – султанский указ.

Хадж (араб.) – паломничество. Термин применялся в равной мере к мусульманскому и христианскому посещению Св. мест. Человек, совершивший паломничество, добавлял к своему имени приставку «хадж» («хаджи»).

Хури (араб.) – приходской священник.

Червонный, червонец – русское название зарубежной золотой монеты высокой пробы, главным образом, голландских дукатов (3,4 г).

Шаммас – (араб.) диакон.

Шариат (араб. *шари‘а*) – совокупность предписаний мусульманского права.

Шейх (араб. *шайх* – «старец») – глава племени или общины; почетный титул.

Эялет (пашалык) – основная административная единица в Османской империи. С 30-х гг. XIX в. заменяется термином вилайет.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

А

Абага-хан — 84
Абаза-паша — 326
Аббасиды, дин. — 33, 34, 44, 45, 48
Абд аль-Азиз, наместник Египта VII в. — 26
Абд аль-Азиз ибн аль-Ахмар — см. Дорофей IV, патриарх антиохийский XVII в.
Абд аль-Карим Карма, см. также Мелетий Карма, Евфимий II Карма — 173, 177, 511, 513
Абд аль-Малик — 26, 27, 31, 33
Абд аль-Масих, настоятель Баламанда XVIII в. — 250
Абд аль-Масих ан-Наджрани аль-Гассани, мчк IX в. — 31, 32
Абд аль-Масих аль-Прокс бейт аз-За‘им — 152
Абд ан-Нур — см. Фотий
Абдалла, настоятель монастыря Мар Ильяс XVII в. — 252
Абдалла-паша — 113, 114, 259, 464
Абдалла Язиджи — 157
Абдаллах Антиохийский — 54, 514, 521
Абдаллах Захер — 438, 442, 457, 525, 527, 530, 531, 534, 543, 545, 564, 565, 569
Абдаллах ибн Бадур, настоятель Баламанда XIX в. — 251
Абдаллах ибн Михаил Трад, летописец XIX в. — 16, 309, 524, 558, 560
Абель, Леонард — 429, 430, 509
Абу ‘Аля аль-Маарри — 536
Абу Гош, клан — 153, 155, 274, 282
Абу ан-Наджм аль-Арши — 85
Абу Салих, шейх, ктитор Баламанда — 244
Аверкий, Веррийский митрополит XVII в. — 357
Авессалом, протосинкел Мелетия Кармы — 513
Авраам, библейский патриарх — 489
Авраам, «патриарший сын боярский» — 166
Авраамий, патриарх иерусалимский XVIII в. — 288, 418, 577
Агабиос Кунайир — 554
Агапий, папа римский VII в. — 42
Агапий, патриарх антиохийский X в. — 52–55
Агапий, архимандрит, посланник патриарха Парфения XVIII в. — 414, 417
Агапий Манбиджский — 42
Агрефений, архимандрит — 78
Адам, Джирманус (Герман) — см. Джирманус Адам
Адемар Ле Пюи — 58, 60
Адриан, патриарх московский XVII в. — 331

аль-Азиз, халиф — 26
аль-‘Азм, клан — 110
Аймери, латинский антиохийский п-х XII в. — 65
Айюбиды, дин. — 66, 68
Александр, царь Имерети XVII в. — 398
Алексей, царевич — 150
Алексей Комнин — 56
Алексей Михайлович, царь — 247, 362, 367, 370, 375, 376, 380, 381, 384, 400, 435, 445, 484, 515, 517
Алемиды, род — 231
Али Джанбулат — 107
Али аль-Муради, муфтий — 236
Али-бей аль-Кабир — 110, 111, 459
Али-паша, великий везир XVIII в. — 332, 333
Альберт, латинский патриарх антиохийский XIII в. — 65
аль-Амин, аббасидский халиф — 38
Амфилохий, архимандрит XVII в. — 298, 359, 366
Анания, архиепископ синайский XVII в. — 296, 379, 393, 492
Анастасий ибн Муджалла аль-Марманити — 125, 199, 200, 431, 432, 509, 510, 549, 550, 568
Анастасий Синаит — 30
Андрей Бутурлин — 150
Андрей Игнатьев — 407
Андрей Критский — 30
Андроник II Палеолог — 85
Андроник III Палеолог — 82
Анна Иоанновна, императрица — 413
Антон, трапезундский паломник XIX в. — 275
Антоний/Равах — 31
Антоний, митрополит ираклийский XV в. — 89
Антун Саббаг, священник — 499
Анфим, патриарх иерусалимский XVIII–XIX вв. — 167, 169, 265, 335, 474, 500, 501, 539, 540, 542, 568, 577
Анфим (Анфимий, до патриаршества — Афанасий), патриарх антиохийский XVIII — XIX вв. — 309, 417, 487, 560, 577
Анфим, наместник иерусалимского патриарха Паисия — 327
Анфим, архимандрит, посланник иерусалимского патриарха Феофана — 361
Анфим, архимандрит, посланник патриарха Сильвестра, XVIII в. — 417
Анфим Анхиальский — 228, 230, 234, 502, 503
Анфим Ивиряну — 562, 563
Анфим ас-Сакизи, митрополит тиросидонский — 308, 552
Апостоли — 156
Аркульф — 23
Арсений, патриарх александрийский X–XI вв. — 49, 50
Арсений, патриарх антиохийский XIII в. — 75, 84
Арсений, патриарх к-польский XIII в. — 87
Арсений, митрополит тирский XIV в. — 85, 86
Арсений, митрополит Кесарии Каппадокийской, XV в. — 89
Арсений, митрополит, наместник иерусалимского патриарха XIX в. — 113
Арсений, посланник иерусалимского патриарха Германа — 347
Арсений, архимандрит, настоятель иерусалимского подворья в Москве, XIX в. — 422
Арсений Суханов — 17, 131, 136–138, 140. 181, 209, 212, 214-216, 224, 226, 232, 234, 269–271, 274, 275, 298, 326, 264–368, 422, 433, 481, 504

Арсений Грек — 365
Арсений аш-Шавбаки — 77
Артамон Матвеев — 380, 518
Арчил (Шах-Назар-хан) — 401
Асад-паша аль-Азм — 110, 452
Ассаф — 125
Аствацатур — 327
Афанасий, св. — 547
Афанасий I, патриарх антиохийский XII в. — 61, 65
Афанасий II Даббас, патриарх антиохийский XVII в. — 200, 201, 255, 301, 432, 577
Афанасий III Даббас, патриарх антиохийский XVII — XVIII в. — 205, 246, 261, 265, 289, 292, 304–306, 405, 407, 420, 437–445, 450, 518, 524, 527–530, 534, 543, 552, 553, 557, 559, 562–564, 569, 575, 577
Афанасий IV Джаухар, униатский патриарх — 458, 546
Афанасий II, патриарх иерусалимский XIII в. — 69
Афанасий III, патриарх иерусалимский XIV в. — 82
Афанасий (IV), гипотетический патриарх иерусалимский XV в. — 318, 319
Афанасий V, патриарх иерусалимский XIX в. — 421, 422, 577
Афанасий II, патриарх александрийский XIII — XIV в. — 87, 88
Афанасий III Пателар, патриарх константинопольский XVII в. — 359–361, 369
Афанасий — см. Анфим, патриарх антиохийский
Афанасий, игумен Мар Сабы XVI в. — 166, 173
Афанасий, игумен Мар Сабы XVII в. — 178
Афанасий, митрополит эмесский XVII в. — 195
Афанасий, митрополит халебский XVII в. — 203, 471
Афанасий, митрополит Вифлеемский XVII в. — 210, 356, 357
Афанасий, игумен монастыря св. Симеона Чудотворца XVI в. — 253
Афанасий, архиепископ кипрский XVI в. — 294
Афанасий бар Гумойе — 26
Афанасий Ипсиланти Комнин — 455
Афанасий аль-Кусайр, игумен Баламанда XIX в. — 251, 540, 541, 570
Афанасий Нестеров — 382
Афанасий Хуббаза (аль-Хаббаз), митрополит бейрутский — 246, 306, 309, 310, 542, 547, 548
Ахмад-паша аль-Джаззар — 111–113, 156, 157, 460, 461, 554, 560
Ахмед III, османский султан XVIII в. — 332, 579

Б

Багратиды, дин. — 66
Бадр аль-Джамали — 51
Базили К.М. — 95, 101, 158, 160, 161, 217, 223, 225, 233, 253, 339
Байрам-паша, везир XVII в. — 360
Балдуин Фландрский — 57, 60
Баркук, мамлюкский султан XIV в. — 317
Бартольд В.В. — 25, 34, 96, 315
Баумштарк А. — 512
Бахит, Мухаммад Аднан — 299
Баша, Кустантын — 468, 553, 557
Баязид I — 97
Бегичев, русский посол в Стамбуле XVII в. — 356

Бейбарс, мамлюкский султан XIII в. — 71. 73, 75, 78, 80, 84, 87. 139, 208, 316, 521
Березин И.Н. — 98, 188, 340
Бернард, паломник IX в. — 23, 43
Бернард Валенсийский — 61
Бешара, сын сборщика милостыни халебского митрополита — 532
Бешир Шихаб — 112
Богдан Хмельницкий — 363, 364, 370, 373, 406
Богдан Хитрово — 381
Бонапарт — 112, 113, 142, 335, 501, 503, 540, 560
Бонифаций Красси — 320
Борис Благой — 351, 352
Борис Годунов — 176, 353, 354
Бормосов — 210, 356
Боэмунд Тарентский — 60, 61, 64
Боэмунд III, князь антиохийский XII в. — 65
Боэмунд IV, князь антиохийский XIII в. — 65
Боэмунд VI, князь антиохийский XIII в. — 70, 71, 84
Бранкован — см. Константин Бранкован
Брауде Б. — 103
Бродель, Ф. — 144
Буиды, дин. — 46
Булгаков Я.И. — 420
Булос (Павел) сын Фараха, правнук Павла Алеппского — 152
Булос, настоятель Баламанда 1624 г. — 247
Булос (Павел) ибн аз-За’им, отец патриарха Макария — 152, 511
Булос аз-За’им — см. Павел Алеппский
Буриды, дин. — 39
Буструсы, клан — 560
Бутрус хадж, ктитор Баламанда — 244
Бутрус (Бутрос) Аджайми — 488
Бутрус ат-Тулави — 534, 535

В

Валбинер К.-М. — 17, 193, 245, 265, 306, 399, 530, 535, 536, 555, 559
аль-Валид I — 27
Варвара, старица монастыря св. Феклы XVI в. — 233
Варда Склир — 52
Варда Фока — 53
Варлаам, паломник XVIII в. — 213, 216, 219, 270, 276, 281
Варлаам, митрополит молдавский XVII в. — 286
Варнава, тифлисский архиепископ — 179
Василий II Болгаробойца — 52, 53, 55
Василий III, вел. кн. Московский — 346, 347
Василий Гагара — 139, 174, 223, 268, 274, 279, 282
Василий Григорович-Барский — см. Григорович-Барский, Василий
Василий Лупу, молдавский князь XVII в. — 285, 286, 295, 360, 362, 369, 372, 519
Василий Позняков — 17, 89, 164, 166, 175, 210, 215, 226, 267, 313, 320, 348, 349, 350, 422, 475
Василий Шуйский — 354
Вахтанг V (Шах-Наваз-хан), царь Картли XVII в. — 383, 401
Вахтанг VI, царь Картли XVIII в. — 404, 420
Вениамин, коптский патриарх VII в. — 24
Вешняков А.А. — 423–425, 429
Виллибальд — 23
Вишенский, Ипполит — 122, 127, 211–214, 216, 219, 239, 240, 270, 282, 325, 328, 407, 409
Владислав, польский король XVII в. — 363
Влас, урбнисский архиепископ — 507

Вольней, Константэн-Франсуа (Шасбёф) — 17, 117, 154, 219, 230, 243, 265, 278, 279, 283, 424, 482, 483, 536, 541, 564–566

Г

Гавриил, игумен Мар Сабы — 176
Гавриил, игумен Крестного монастыря — 182
Гавриил, посланник иерусалимского патриарха Германа, XVI в. — 348
Гавриил, митрополит Назаретский XVII в. — 139, 143, 214, 225, 298, 364, 490, 491
Гавриил, константинопольский грек, 1667 г. — 359
Гавриил Власий, митрополит навпактский и артский XVII в. — 360, 364, 368
Гавриил Врула — 82
Гавриил Север, митрополит филадельфийский — 552
Гавриил Финан — 440
Гагара — см. Василий Гагара
Газан — 72
Галел (Галеил) — см. Халиль
Гандур аль-Хури — 458, 460, 461
Гедеон, митрополит молдавский XVII в. — 373, 374
Гендж (Генч) Юсеф, дамасский паша XIX в. — 337
Генна, поп — 140
Геннадий, архидиакон, спутник Василия Познякова — 349
Геннадий, митрополит халебский XVIII в. — 453, 454
Геннадий Схоларий — 89, 91
Св. Георгий — 40, 140, 225, 483
Георгий, еп. Мартирополя VII в. — 30
Георгий XI, царь Картли XVII в. — 181, 402, 404
Георгий сын Самора, шейх — см. Джурджис ибн Самур — 193
Георгий Караджа, великий драгоман войска — 335
Георгий Мосхобар — 82
Георгий Стефан, господарь Молдавии XVII в. — 373, 375
Герасим, патриарх иерусалимский XIV в. — 82
Св. Герасим — 208
Герасим, митрополит 1786 г. — 246
Герасим, митрополит халебский XVIII в. — 442, 450, 553
Герасим, основатель униатского монастыря в Шувейре — 249
Герасим ат-Туркуман, митрополит халебский XIX в. — 463
Герман, митрополит XIV в. — 86
Герман, митрополит кесарийский XVI в. — 353
Герман, патриарх иерусалимский XVI в. — 163–166, 173, 180, 291, 299, 319–321, 347, 348, 350, 476, 494
Герман, архимандрит, посланник патриарха Хрисанфа — 412, 413
Герман Адам — см. Джирманус Адам
Герман (Джирманус, Джибраил) Фархат — 529, 534–536, 569
Гетум, король Киликийской Армении — 70
Гика, валашский господарь XVII в. — 375
Головкин Г.И. — 405, 408, 410
Гонорий, папа — 67
Граф Г. — 475
Грело — 196, 532
Григорий I, патриарх иерусалимский XIII в. — 81, 82

Григорий II, патриарх иерусалимский XIV в. — 82
Григорий II, патриарх александрийский XIV в. — 88
Григорий V, патриарх александрийский XV в. — 88
Григорий XIII, папа римский — 428, 429, 509
Григорий, архимандрит из Мар Сабы 1603 г. — 176, 177, 353
Григорий, архимандрит из Мар Сабы 1625 г. — 356
Григорий митрополит ларисский XVII в. — 286
Григорий, племянник иерусалимского патриарха Феофана — 324
Григорий, и.о. халебского митрополита в 1728–1730 гг. — 449, 450
Григорий Нащокин — 353
Григорий Палама — 85
Григорий Просветитель — 319
Григорий Синаит — 79
Григорий ибн Фудайль, митрополит Халеба — 198, 199
Григорий аль-Халяби, митрополит эрзерумский XVII в. — 420
Григориус аль-Хамави — 129, 192
Григорович-Барский, Василий — 17, 121–124, 126–130, 136, 137, 139, 140, 147, 158, 170, 209, 213–215, 220, 222, 224, 226, 235–237, 239, 241, 243, 245, 250, 252–257, 259–262, 268, 271, 272, 277, 280, 281, 283, 285, 305, 306, 314, 418, 446, 447, 449, 451, 478, 538, 539
Гумилев Л.Н. — 575

Д

Давид, библейский царь — 200, 312
Давид, патриарх антиохийский XIII в. — 65
Даимберт — 61
Дамаскин, келарь Мар Сабы — 176, 177, 353
Даниил игумен, паломник XII в. — 62, 281
Даниил, настоятель Хаматуры 1812 г. — 259
Даниил, посланник иерусалимского патриарха, XVI в. — 348
Даниил Апостол — 407, 567
Даниил Хиосец, патриарх антиохийский XVIII в. — 159, 308, 309, 458, 554, 556, 560, 567
Даниил Эфесский — 223, 226, 313
Дарвиш-паша — 114
Дахир аль-Умар — 110–112, 139, 142, 458–461, 506, 553
Даххан, бейрутский клан — 446, 452
Деншин — см. Игнатий Деншин
аль-Джабарти — 111
Джаззар — см. Ахмад-паша аль-Джаззар
Джерис аль-Халяби, вакиль XVIII в. — 189, 307
Джибраил, внук евхаитского митрополита — 192
Джибраил Джильда — 546
Джибраил Саббаг — 151
Джибраил Фархат — см. Герман Фархат
Джирманус (Герман) Адам — 147, 469, 537, 548, 551
Джурджис, настоятель Хаматуры — 258
Джурджис ‘Айда — 454
Джурджис ибн Самур (Георгий сын Самора), шейх — 200, 240
Джурджис аль-‘Ибрани, настоятель Баламанда XVIII в. — 251
Джурджис аль-Кудси — 83
Джурджис Мшака — 551
Джурджис аль-Хамави — 129
Дибу-Малуф Ф.– 309
Димитрий, царевич — 176

Дионисий I, патриарх константинопольский XVI в. — 321
Дионисий III, патриарх константинопольский XVII в. — 376
Дионисий I, патриарх антиохийский — 85
Дионисий II, патриарх антиохийский — 85
Дионисий, митрополит угровлахийский XVII в. — 287
Дионисий, митрополит вифлеемский XIX в. — 311
Дионисий, митрополит московский XVI в. — 351
Дионисий, игумен Троице-Сергиевой лавры XVII в. — 357
Дионисиос Хаджжар — 536
Дмитрий Кантемир — 529
Дмитрий Мурузи, великий драгоман Порты XIX в. — 338
Дорофей I, патриарх иерусалимский — 83
Дорофей I, патриарх антиохийский — 89
Дорофей II ибн ас-Саббуни, патриарх антиохийский — 304
Дорофей III, патриарх антиохийский — 299, 300, 428, 507
Дорофей IV ибн аль-Ахмар, патриарх антиохийский (Абд аль-Азиз ибн аль-Ахмар) — 192, 200, 240, 246
Дорофей, настоятель монастыря пр. Илии — 223
Дорофей Монемвасийский — 89
Дорофей Дау, см. также Иоаким V Дау — 165, 166, 198, 258, 510
Доситэ де ля Сен-Трени — 445
Досифей, посланник иерусалимского патриарха, XVI в. — 347
Досифей Нотара, патриарх иерусалимский — 16, 81, 143, 158, 162–169, 171–173, 180–183, 185, 219, 222, 225, 228, 229, 231, 234, 278, 286–288, 292, 296–298, 304, 318, 319, 321, 328–331, 334, 335, 343, 345, 377, 378, 384–394, 398, 402–408, 411, 412, 415, 416, 420–422, 474, 477, 480, 491–498, 501–504, 506, 528, 533, 545, 561, 562, 575
Достоевский Ф.М. — 393
Дука, молдавский воевода XVII в. — 286, 287

Е

Евгений, епископ горы Синай XVI в. — 166
Евдокимов, русский посол в Стамбуле XVII в. — 356
Евтихий Александрийский (Саид ибн Батрик) — 29, 42, 54, 55, 494, 521
Евсевий Кесарийский — 493
Евстафий, патриарх антиохийский IV в. — 395
Евстратий Аргенти — 566
Евфимий I, патриарх антиохийский XIII в. — 65, 70, 71, 84
Евфимий II Карма, патриарх антиохийский XVII в., см. также Абд аль-Карим Карма, Мелетий Карма — 202, 265, 302, 433, 513
Евфимий III, патриарх иерусалимский XIII в. — 67
Евфимий, настоятель монастыря Мар Ильяс XVIII в. — 252
Евфимий III ас-Сакизи (Хиосец), патриарх антиохийский — 129, 132, 160, 202, 203, 302, 361, 397, 436, 481, 514, 522, 523
Евфимий Великий — 208
Евфимий ас-Сайфи — 437–443, 471, 524, 526–528, 534
Евфимиус, настоятель монастыря Мар Юханна Дума XVIII в. — 262

Евфросиния Полоцкая — 63
Елена, мать императора Константина — 312
Елена, невестка царя Теймураза — 397
Елизавета Петровна, императрица — 417
Емельян Украинцев — 331, 387
Ефрем, патриарх иерусалимский XVIII в. — 288, 334, 498–500, 539, 552
Ефрем, диакон, паломник-писатель — 523

Ж

Жибраил аль-Мукарри — 525
Журжис аль-Мусаввир — 486

З

Зайят, Хабиб — 236, 468
Захарий, митрополит апамейский XVII в. — 396
Захария Герганос — 526
Закария аль-Кубруси — 254
аз-Захир, фатимидский халиф XI в. — 50
Зосима, русский паломник XV в. — 78, 83, 226, 317

И

Иаков, игумен м-ря св. Герасима XII в. — 63
Иаков, св-к, глава грузинской общины XVI в. — 166, 180
Иаков, митрополит селевкийский XIX в. — 169
Иаков Галтери — 432
Иаков Патмосский — 448, 449, 451, 474, 498–500, 537–539, 541, 542, 544, 545, 549, 552
Ибн Бутлан — 54
Ибн Ра'ад — 523
Ибрахим, переписчик, ученик Дорофея Дау — 257
Ибрахим, великий везир XVII в. — 323, 326
Ибрахим аль-Антаки — 511
Ибрахим ибн Ризкалла, ктитор Сайданайского монастыря — 240
Ибрахим ибн Юханна, протоспафарий — 54
Ибрахим Невшехирли — 450
Ибрахим ас-Саббаг — 459–461
Иван III, вел. кн. Московский — 346
Иван, сын сборщика милостыни халебского митрополита — 533
Иван Вахромеев — 382
Иван IV Грозный — 173, 175, 348, 350
Иван Алексеевич, царь XVII в. — 386
Иван Иванович, царевич — 350
Иван Кошурин — 353
Иван Кузьмин, посланник антиохийского патриарха Макария — 383
Иван (Иоанн) Лукьянов, паломник XVIII в. — 140, 143, 158, 168, 215, 216, 220, 222, 224, 233, 269, 271, 272, 273, 279, 313, 314, 330, 392, 527, 533
Иван Мишенин, посланник XVI в. — 350
Иван Феодулов, стряпчий Макария Антиохийского, XVII в. — 303
Иванов Н.А. — 21
Иеремия I, патриарх константинопольский XVI в. — 291, 299, 300
Иеремия II, патриарх константинопольский XVI в. — 291, 351, 352
Иеремия III, патриарх константинопольский XVIII в. — 292, 439
Иеремия, игумен Крестного монастыря XVIII в. — 223
Иеремия, митрополит аккарский XVII в. — 361

Иеремия Палладиус, иконописец XVII в. — 481
Иерофей, митрополит Диярбакра — 262
Игнатий I, патриарх антиохийский XIV в. — 85, 86
Игнатий II Атийя, патриарх антиохийский XVII в. — 129, 191, 194, 200–202, 254, 259, 297, 301, 361, 397, 432, 433
Игнатий, униатский митрополит Бейрута XVIII в. — 460
Игнатий, архимандрит, посланник патриарха Сильвестра — 417
Игнатий аль-Байрути, митрополит тиросидонский XVIII в. — 443
Игнатий Деншин, паломник XVIII в. — 219, 274, 278, 281
Игнатий Лойола — 541
Игнатий Смольнянин, паломник XIV в. — 78, 316, 317
Изабелла — 90
Илия, патриарх иерусалимский IX–X в. — 29
Илия, патриарх антиохийский X в. — 520
Илия, латинский патриарх антиохийский — 255
Илия, священник из монастыря Кафтин XVII в. — 255
Илия Новый, мчк VIII в. — 31
Ильяс, монах Хаматуры 1650 г. — 258
Ильяс (Илия) Фахр — 152, 251, 448, 455, 499, 530, 542–545, 552, 567, 569
Иннокентий III, папа — 67
Иоаким, митрополит Вифлеемский XVI в. — 164–166, 258, 351, 510, 511
Иоаким, митрополит лаодикийский XVI в. — 262
Иоаким (Аким), патриарх иерусалимский XV в. — 83, 89–91
Иоаким, патриарх московский XVII в. — 385, 391
Иоаким III, патриарх антиохийский XV в. — 90, 91
Иоаким, митрополит бейрутский конец XVI — начало XVII в. — 258
Иоаким, митрополит триполийский 1650 г. — 258
Иоаким IV ибн Джума, патриарх антиохийский XVI в. — 173, 192, 195, 198, 237, 253, 258, 291, 300, 350, 428, 524
Иоаким V Дау, патриарх антиохийский XVI в. — 125, 198–200, 241, 288, 301, 352. 353, 355, 406, 428–431, 510
Иоаким VI ибн Зияде, патриарх антиохийский XVI–XVII в. — 125, 131, 200, 294, 353, 507, 508
Иоаким аль-Караки — 88
Иоаким I Пани, патриарх александрийский XV–XVI в. — 88, 89, 293, 294, 299, 320, 347–349, 350, 475
Иоанн, христианский администратор из Гадары, VII в. — 22
Иоанн, синкелл, делегат VII Вселенского собора — 28
Иоанн VI, патриарх иерусалимский X в. — 46
Иоанн VIII, патриарх иерусалимский XII в. — 57, 59
Иоанн IX, патриарх иерусалимский XII в. — 63
Иоанн, католикос Урхайский — 89
Иоанн, мирское имя Макария аз-За'има — 514
Иоанн Дамаскин — 25, 28, 29, 30, 54, 208, 219, 532
Иоанн Златоуст — 541, 547
Иоанн Калека (Калекас), патриарх константинопольский XIV в. — 85
Иоанн Кантакузин — 82, 86, 219
Иоанн Кариофил — 492, 493
Иоанн Комнин — 64

Иоанн Константин Басараб — 495
Иоанн Лествичник — 30, 32
Иоанн V Оксит, патриарх антиохийский — 56, 57, 60, 61
Иоанн V Палеолог — 82, 83
Иоанн Сакулис — 303
Иоанн Фока — 63
Иоанн Цимисхий — 47
Иоанникий I, патриарх константинопольский XVI в. — 290, 300
Иоанникий, II патриарх константинопольский XVII в. — 289
Иоанникий, патриарх александрийский XVII в. — 295, 366, 373, 377
Иоанникий, игумен Мар Сабы XIV в. — 79
Иоанникий, Новоспасский келарь XVII в. — 143, 177, 209, 211, 215, 217, 357
Иоанникий, настоятель Хаматуры 1600 г. — 258
Иоанникий, архиепископ синайский XVII в. — 296
Иоанникий, митрополит бейрутский XVIII в. — 306–308, 468, 538, 549
Иоасаф, патриарх московский — 518
Иоасаф, епископ синайский XVII в. — 295
Иоасаф, игумен Мар Сабы XVI в. - 175
Иоасаф, архимандрит, посланник иерусалимского патриарха, XVI в. — 352
Иов, патриарх антиохийский IX в. — 29
Иов, патриарх московский — 352
Иов, палестинский монах IX в. — 44
Иона, митрополит Руисский XVIII в. — 421
Иона Маленький — 137, 211, 213, 214, 216. 224, 225, 270, 282, 285
Иосиф, митрополит Кесарии Филипповой XV в. — 91
Иосиф, глава грузинской общины в Палестине XVI в. — 180, 212
Иосиф, игумен Крестного монастыря XVII в. — 182
Иосиф, старец монастыря Федора Стратилата XVI в. — 233
Иосиф, старец монастыря св. Феклы XVI в. — 233
Иосиф, синайский старец XVI в. — 320, 349, 350
Иосиф Ассемани — 527
Ираклий, император — 19, 582
Ираклий (Николай Давидович, Назар Али-хан) — 396, 397, 403, 404
Ираклий II — 421
Ипполит Вишенский — см. Вишенский, Ипполит
Иса, поэт, митрополит Хамы — 510, 511
Иса, диакон, сын антиохийского патриарха Михаила — 192
Иса ибн Сулейман аль-Халили — 166
Иса ибн Шахин — 168
Исаак, библейский патриарх — 211
Исаак Ангел — 66
Исаак Комнин — 55
Исайя, антиохийский архимандрит XVI в. — 301
Исайя, афонский архимандрит XVII в. — 386
Исакий, игумен Мар Журжис Хумейр, 1656 г. — 261
Исидор, митрополит киевский XV в. — 89
Исмаил, шах — 105
Испир-паша — 131
Истифан ад-Дувайхи — 109, 128
Ирмия, игумен Баламанда XVII в. — 248, 249
Ихшидиды, дин. — 46

К

Каитбай, мамлюкский султан XV в. — 276
Кай-Хосрой, гурийский князь XVII в. — 398

Каллиник II, патриарх константинопольский XVII в. — 296, 297
Каллист, патриарх константинопольский XIV в. — 86
Кансух аль-Гури — 92, 93
Каптерев Н.Ф. — 347, 349, 355, 358, 368, 377, 384, 385, 394, 410, 413, 493, 498
Каралевский, Кирилл — 300, 468
Карим ад-Дин аль-Кабир — 74
Карл Великий — 43
Карл XII — 405, 408, 409
Кедрин — 521
Кепрюлю — 109, 327, 330, 374
Керзон Р. — 504, 505
Кит-Буга нойон — 70
Кирилл II, патриарх антиохийский XIII–XIV в. — 84, 85
Кирилл IV Даббас, патриарх антиохийский XVII в. — 194, 201, 202, 244, 288, 297, 301, 361, 432, 433
Кирилл V ибн аз-За‘им, патриарх антиохийский XVII–XVIII вв. — 121, 189, 197, 203–205, 249, 250, 259, 303, 304, 306, 404, 405, 420, 423, 437, 439–444, 524, 528, 529, 557
Кирилл VI (Серафим) Танас, униатский патриарх — 123, 151, 253, 299, 305, 444–446, 452, 453, 456, 458, 466, 467, 470, 471, 537, 539, 546, 559
Кирилл II, патриарх иерусалимский XIX в. — 232, 234
Кирилл I Лукарис, патриарх константинопольский XVII в. — 201, 287–289, 291, 292, 295, 297, 301, 323, 355, 356, 359, 360, 361, 393, 492, 561
Кирилл II Контарис, патриарх константинопольский XVII в. — 360
Кирилл V, патриарх константинопольский XVIII в. — 292
Кирилл, игумен Архангельского монастыря — 176
Кирилл, архимандрит, племянник иерусалимского патриарха Феофана — 357
Кирилл ад-Димашки, иконописец — 486
Клод Сикар — 552
Кобищанов Т.Ю. — 156, 417
Комнин, греческий архитектор — 477
Кондырев, русский посол в Стамбуле XVII в. — 210
Св. Константин — 180, 319, 351, 363, 374, 393
Константин — см. Кирилл V ибн аз-За‘им, патриарх антиохийский
Константин, еп. Харранский — 31
Константин, валашский князь 1654–1658 гг. — 373, 375
Константин Бранкован (Бранковяну), валашский князь XVII–XVIII вв. — 287, 289, 409, 410, 412, 528, 562
Константин V Копроним — 34
Коробейников Трифон — см. Трифон Коробейников
Козма, патриарх александрийский VIII в. — 34
Косма, епископ епифанийский VIII в. — 28
Косма, епископ Маюмский — 29, 30
Коста ибн Лука — 41
Коэн А. — 166
Крачковский И.Ю. — 246, 253, 266, 472, 517, 526
Крымский А.Е. — 233, 252, 253, 558, 559, 560
Кулейб, патрикий — 52
Кустандиус, сын Ильяса Фахра, монах Баламанда XVIII в. — 251

Л

Лаврентий, иеромонах из Имерети — 183
Лаврентий, епископ синайский XVI–XVII вв. — 294, 295, 354
Лазарь, патриарх иерусалимский — 82, 83
Лебедев А.П. — 87, 103, 163, 539
Лев, еп. Харранский — 31
Лев, сын Варды Фоки — 53
Лев III Исавр — 28
Леван Дадиани — 398
Левон, король Киликийской Армении XIII в. — 84
Леонид (Кавелин), архимандрит — 173, 178
Леонтий, агиограф VIII–IX вв. — 30, 32, 36
Леонтий, патриарх иерусалимский XII в. — 59, 60
Леонтий, настоятель подворья в Яссах — 172
Леонтий, митрополит Хамы XVIII в. — 306
Леонтий, протосинкел Афанасия III Даббаса — 405–407
Лжедмитрий — 354
Лихуды, братья — 386, 496
Лука, апостол — 237
Лука, игумен Крестного мон-ря — 80
Лукьянов — см. Иван Лукьянов
Льюис Б. — 103
Людовик XI — 91
Людовик XIV — 435, 467

М

Маан (Мааны), дин. — 108, 109, 125, 191, 200–202, 432
аль-Маварди — 56, 57
Маврокордато Александр, великий драгоман Порты XVII–XVIII в. — 331
Мазепа Иван (Иоанн) — 405–407, 409
Макарий ибн аз-За‘им, патриарх антиохийский XVII в. — 16, 122, 127–129, 131, 141, 150, 152, 157, 160, 189, 190, 193, 195, 202–204, 238, 244, 246–248, 251, 255, 256, 261, 262, 270, 274, 288, 302, 303, 369–375, 379–384, 395–401, 404, 434–436, 445, 471, 474, 479, 484, 491, 510, 511, 514–524, 529, 555, 557, 562, 568, 569, 575
Макарий ибн Хиляль, патриарх антиохийский XVI в. — 198
Макарий аль-Хамави — см. Михаил V, патриарх антиохийский — 198
Макарий, египетский христианин IX в. — 42
Макарий, митрополит московский XVI в. — 175, 347
Макарий, митрополит Халеба XVI в. — 301, 353
Макарий, митрополит триполийский XVII в. — 255
Макарий иеромонах, паломник XVIII в. — 215, 216, 218, 219, 278
Макарий, настоятель монастыря Мар Ильяс XVIII в. — 252
Макарий, синайский епископ XVI в. — 349
Макарий Калогера, ректор Патмосской академии — 448, 499, 537–539
Макарий Садака, митрополит бейрутский XVIII в. — 252, 306–308, 460, 468, 549
Макарий (Макариус) (Симеон) ад-Дейрани — 244–246, 256, 512
Макариус, хури из Баламанда 1652 г. — 247
Македоний, патриарх антиохийский — 24

Макрина, игуменья монастыря Одигитрии в Иерусалиме XVI в. — 347
Максим, грузинский католикос XVII в. — 275, 397
Максим Грек — 321, 347, 348, 350
Максим Мазлум — 469
Максим Симский (Симей) — 162, 167, 318, 329, 336, 500–503, 540, 542
Максим (Михаил) аль-Хаким — 450, 451, 453–456, 458, 534, 543, 553, 559
Максимилиан I — 91
Малахия, митрополит евхаитский — 129
Малахия, синайский старец XVI в. — 320, 349
Малышевский И. — 367
аль-Мамун, аббасидский халиф IX в. — 38
Мансур, правитель Дамаска VII в. — 24, 25, 29
Мансур, брат Максима аль-Хакима — 450, 453, 455
аль-Мансур, аббасидский халиф VIII в. — 34
Мануил Комнин — 60–62, 64
Мария, киликийская принцесса — 85
Марк, патриарх антиохийский XIV в. — 86
Марк III, патриарх антиохийский XV в. — 90, 91
Марк II, патриарх александрийский XII в. — 87
Марк VI, патриарх александрийский XV в. — 90
Марк — см. Юсуф Марк
Марк Эфесский — 96
Марко Поло — 89
Марун, Юханна — 25, 26, 467
Марфа, игуменья монастыря Малая Панагия 1593 г. — 212
Марфа аль-Балатийя, дочь хаджи Саада, игуменья Сайданайского монастыря еонец XVI — начало XVII в. — 238, 240
Марья, игуменья Сайданайского монастыря XVII в. — 238
Мас‘ад Нашв — 542, 547, 566, 569
Мас‘ад аль-Хусни — 125
Мастерс, Брюс — 146, 204, 462, 468–471
Матвей, монах Хаматуры 1650 г. — 258
Матвей, господарь Валахии XVII в. — 369
Матвей Нечаев — см. Нечаев Матвей
Маундрел, Г. — 17. 121, 237, 239, 241, 249, 327—329, 483, 528, 532
аль-Махди, аббасидский халиф VIII в. — 34
Махмуд II, османский султан — 113, 114, 341, 463, 502
Медников Н.А., российский арабист — 319
Мелетий, патриарх иерусалимский XVIII в. — 228, 230, 333, 412, 538
Мелетий, архимандрит, писатель-паломник XVIII в. — 17, 153, 154, 211–214, 216, 217, 219, 222, 224, 232, 268–270, 273, 283. 424, 482, 501
Мелетий, еп. Газы и Елевферополя XII в. — 61
Мелетий, игумен Крестного монастыря — 182
Мелетий Грек — 376, 377, 379, 380. 394, 400, 401
Мелетий ибн аз-За‘им (см. также Макарий ибн аз-За‘им, патриарх антиохийский) — 202, 514
Мелетий Карма, см. также Евфимий II Карма, Абд аль-Карим Карма — 187, 194, 196, 201, 202, 258. 301, 433, 436, 470, 474, 479, 484, 509–511, 513, 514, 517, 522, 562, 568, 569, 575
Мелетий Пигас, патриарх александрийский XVI в. — 200, 291, 294, 295, 297, 352, 353, 356, 507
Мелетий Сириг — 496

Мелетий Хиосский, см. также Евфимий III ас-Сакизи — 481, 484
Мелисенда — 63
Мерван II — 26
Мефодий, старец Архангельского монастыря — 175
Мехмед II Фатих — 97, 318, 319
Мехмед IV — 98
Мехмет Кепрюлю, великий везир XVII в. — 327, 374
Мирон Борности, молдавский князь XVII в. — 285
Мисаил, наместник иерусалимского патриарха XIX в. — 337
Митрофан, патриарх константинопольский XV в. — 89
Михаил, мчк VII — VIII вв. — 31
Михаил, агиограф XI в. — 54, 521
Михаил, халебский поп XVII в. — 275
Михаил хадж, ктитор Сайданайского монастыря — 240
Михаил ибн ‘Акрут, настоятель Баламанда XVIII в. — 250
Михаил сын *аль-ибрутоса* Сулеймана, переписчик из Дамаска — 152
Михаил II, патриарх антиохийский XIV в. — 87, 521, 522
Михаил III, патриарх антиохийский XV в. — 90
Михаил V ибн аль-Маварди, патриарх антиохийский XVI в. — 191, 192, 196, 508
Михаил VI Саббаг, патриарх антиохийский XVI в. (Макарий аль-Хамави) — 129, 198, 199, 301, 428–430, 509
Михаил Абу Аррадж — 547
Михаил Баджа — 522, 524, 534
Михаил аль-Бахри — 461
Михаил Брейк ад-Димашки — 16, 95, 111, 187, 204, 236, 239, 290, 293, 307, 308, 334, 438, 441, 443, 445, 449, 451, 466, 468, 521, 522, 556–559
Михаил Волошенинов, думный дьяк XVII в. — 364
Михаил ад-Димашки — 553
Михаил VII Дука — 55
Михаил ибн Муса ас-Саббан — 166
Михаил Керулларий — 53
Михаил Мшака — 553
Михаил Наджжар ад-Димашки — 487
Михаил Огарков, русский посланник XVI в. — 352, 353
Михаил VIII Палеолог — 81, 82, 84, 87
Михаил Полихронис (Михаил аль-Карити) — 488
Михаил Романов — 178, 355, 356, 358, 362, 363
Михаил Саббаг, историк XIX в. — 553
Михаил Синкелл — 41, 44
Михаил Сириец — 68
Михаил Тума, вакиль патриарха Сильвестра XVIII в. — 189, 306, 452, 479, 566
Михаил аль-Хави, иконом монастыря Мар Ильяс XVIII в. — 252
Михаил Ювaким — 525
Михай Храбрый — 107
Моис Жибле — 90
Моисей, пророк — 367
Моисей, старец Архангельского монастыря — 175
Моисей, дамасский священник, упом. 1644 г. — 238, 479
Моисей, саввинский старец XVI в. — 320
Морозов Д.А. — 192, 512, 567
Муавия — 22, 25–27
аль-Му‘изз — 48

Мульхим Шихаб — 452
Мункэ — 70
Муравьев А.Н. — 176, 210, 217, 218, 223, 233, 285, 315, 333, 335, 336, 348, 349, 407, 502
Мурад IV — 109, 155, 326, 358
Мурильо — 486
Муркос Г.А. — 238, 248, 520
Муса, ученик Иоакима ибн Джумы, священник XVI в. — 237, 258
Муса, хури из Баламанда 1652 г. — 247
Мустафа-паша, каиммакам великого везира XVII в. — 324
Мустафа-паша Байрактар, великий везир XIX в. — 335–337
Мустафа-паша Кепрюлю, великий везир XVII в. — 330
Мустафа-эфенди, султанский врач — 455
Мустафа Бербер — 464
аль-Мутаваккиль — 45
Муфарридж ибн аль-Джаррах — 50
Мухаммад, пророк — 261
Мухаммад Али — 31, 57, 114, 338, 339, 461
Мухаммад-бей Абу-з-Захаб — 111
Мухаммад-паша, правитель Иерусалима XVII в. — 323

Н

Назар Али-хан, царь Картли — см. Ираклий.
Наиля Каидбе — 560
ан-Наккаш — 164
Насир ад-Дин Хасан — 82
Насралла, игумен Дейр аль-Харф, XVIII в. — 253
Насралла Ж. — 35, 81, 85, 299, 300, 309, 518, 520, 524, 528, 543, 548, 558
ан-Нашв — 74
Нектарий, митрополит Газы — 116
Нектарий, патриарх иерусалимский XVII в. — 184, 185, 286, 329, 375–379, 385, 393, 477, 491–493, 495, 545, 566
Нектарий, митрополит тиро-сидонский XVII в. — 384
Неофит VI, константинопольский патриарх XVIII в. — 289
Неофит, митрополит бейрутский XVIII в. — 443, 446, 452
Неофит, вакиль патриарха Макария в Халебе XVII в. — 203
Неофит, вакиль патриарха Досифея, XVII в. — 506
Неофит, архимандрит Саввинского монастыря XVII в. — 219
Неофит, святогробский епитроп XVIII в. — 228
Неофит, игумен Баламанда XVII в. — 248
Неофит, архидиакон, посланник патриарха Феофана — 361
Неофит аль-Бейрути, настоятель монастыря Мар Ильяс XVIII в. — 252
Неофит Кипрский — 16, 221, 318, 319, 321, 322, 327, 329, 465, 503
Неофит ас-Сакизи (Хиосец), патриарх антиохийский XVII в. — 203, 204, 249, 302–304, 405, 420, 436, 528, 534, 557
Неплюев Н.И. — 413
Нечаев Матвей, паломник XVIII в. — 270, 272
Никифор, патриарх иерусалимский XI в. — 51
Никифор, патриарх александрийский XVII в. — 295, 397
Никифор, митрополит, наместник патриарха Сильвестра — 452, 556
Никифор, игумен монастыря Нурие 1762 г. — 258

Никифор Феотоки — 498, 499, 552
Никифор II Фока, император — 46
Никифоров А., поручик — 415
Николай I, патриарх александрийский XIII в. — 67
Николай II, патриарх александрийский XIII в. — 87
Николай, игумен Мар Сабы XIII в. — 69
Николай (Никифор Чолокашвили) — 181
Николай Ангел, греческий купец XVIII в. — 417
Николай Давидович — см. Ираклий
Николай Радзивил — см. Радзивил, Николай Христофор
Никон, патриарх московский — 247, 302, 365, 368, 370, 371, 375–381, 385, 393, 397, 400, 405, 436, 491, 514, 517, 528
Никон Черногорец — 53, 54, 521
Никула, сын Ильяса Фахра — 152
Никула аль-Джунди — 151
Никула ас-Саиг — 457, 530, 531, 534–536, 554, 569
Нил — 79
Ни‘ма ибн аль-хури Тума — 16, 450, 453, 553
Ни‘ма аль-Мусаввир — 485–487
Ни‘ма Насер аль-Хомси — 488
Ниме, халебский диакон — 533
Нифонт, архимандрит Архангельского м-ря XIV в. — 86
Норов, А.С. — 140, 142, 422, 489, 502
Ноэ, фра — латинский пилигрим рубежа XIV–XV вв. — 317

О

Оболенский Д. — 562
Омар, см. также Умар, халиф VII в. — 261, 318, 319, 502
Омейяды, дин. — 21, 23, 24, 27, 33, 34, 44, 47
Орест, патриарх иерусалимский X–XI вв. — 49
Осман III, султан XVIII в. — 455
Осман Халиса-эфенди — 333

П

Павел, апостол — 381, 391, 467, 555
Павел, отец патриарха Макария аз-За‘има — см. Булос ибн аз-За‘им
Павел Алеппский (Булус ибн аз-За‘им) — 16, 119, 121, 122, 125, 127-129, 152, 155, 157, 159, 160, 186, 189, 190, 192, 195, 202, 203, 242, 243, 247, 248, 274, 275, 286, 302, 303, 367, 370–373, 375, 380, 383, 396–402, 404, 420, 435, 479. 485, 491, 510, 515–524, 562, 568
Павел Тагарис — 83
Паисий, патриарх александрийский XVII в. — 98, 100, 379–382
Паисий, патриарх иерусалимский XVII в. — 143, 166, 167, 184, 185, 212, 219, 223, 233, 234, 285, 286, 298, 322, 326, 327, 357, 362–365, 367–369, 371, 373, 374, 376, 393, 397, 398, 400, 402, 422, 477, 490, 491
Паисий I, патриарх константинопольский XVII в. — 302
Паисий Агиапостолит, митрополит родосский XVI–XVII вв. — 294
Паисий Лигарид — 141, 376, 377, 380–382, 394, 491
Панайот, великий драгоман Порты XVII в. — 327
Пападопуло-Керамевс А. — 300
Пападопулос Х. — 81
Паронтер — 312

Парфений I, патриарх константинопольский XVII в. — 360
Парфений II, патриарх константинопольский XVII в. — 286, 298, 360–362, 365, 368
Парфений III, патриарх константинопольский XVII в. — 374
Парфений IV, патриарх константинопольский XVII в. — 382
Парфений Афинянин, патриарх иерусалимский XVIII в. — 16, 228, 234, 333, 334, 413–416, 419, 420, 497–499, 502
Парфений, настоятель монастыря Иоанна Предтечи — 212
Парфений, митрополит триполийский XVIII в. — 251, 258, 307, 487
Парфений, митрополит бейрутский XVII в. — 257
Парфений, иеромонах, посланник Афанасия III Даббаса — 405
Парфений аль-Батрумани, настоятель Хаматуры 1691 г. — 258
Пахомий, патриарх антиохийский XIV в. — 86
Пахомий, посланник Евфимия Кармы — 434, 514
Пери, Одед — 135, 137, 146, 276, 277, 282, 319, 329, 341, 342
Петр, апостол — 60, 381, 520, 527, 543
Петр, патриарх александрийский VII в. — 23
Петр, представитель Александрии на VI Вселенском соборе — 26
Петр, митрополит дамасский VIII в. — 31
Петр III, патриарх антиохийский XI в. — 53, 54, 466
Петр, латинский патриарх антиохийский XIII в. — 65
Петр I (Петр Алексеевич) — 331, 386, 387, 389, 390, 393, 394, 405, 408, 409, 529, 563
Петр II, российский император — 497
Петр, игумен Мар Журжис Хумейр, 1728 г. — 261, 443
Петр Капетолийский — 31
Петр Могила, митрополит киевский XVII в. — 292
Петр Хромой, молдавский князь XVI в. — 284, 285
Пимен Дамасский — 246, 249–251
Плещеев, Сергей — 139
Поликарп, патриарх иерусалимский XIX в. — 422
Поликарп ‘Аджими, игумен монастыря св. Симеона XVIII в. — 253
Политиан, патриарх александрийский — 29
Порфирий, позднеантичный философ — 535
Порфирий Успенский — 17, 89, 153, 155, 169, 188, 212, 213, 215, 217, 221, 228, 231–233, 235, 239, 242, 243, 251, 253, 255, 257, 261, 300, 313, 314, 366, 403, 407, 418, 424, 467, 475, 478, 479, 481, 487, 489, 503–505, 533, 540, 541, 555, 557, 558, 563, 566–568, 570
Прокопий Возницын — 385
Прокопий Даббас (см. также Афанасий III Даббас, патриарх антиохийский) — 294
Прокопий Ляпунов — 354
Прокопий Назианзин Арабоглу — 16, 318, 335, 336, 337, 501–503
Пьер Лузиньян — 74
Пьер Фромаж — 525, 552, 564

Р

Рагиб-паша — 455
Радзивил, Николай Христофор — 17, 147, 174, 176, 312, 322
Раймунд, антиохийский князь XII в. — 64

Рансимен С. — 60, 70, 81, 102
Рафек, Абд аль-Карим — 299
Рейнальд, князь антиохийский XII в. — 64
Ризк Алла, монах Хаматуры 1650 г. — 258
Ризк Алла *веледи* Тума — 151
Ризкалла, триполийский священник XVI в. — 255
Роман III — 51
Роман Новый, мчк — 31
Роуз, Р. — 81
Руфаил Карама — 554, 558

С

Саад ад-Дин паша, губернатор Халеба — 454
Саба — 262
Савва, митрополит кесарийский XII в. — 60
Савва, игумен Баламанда XVII в. — 247, 248, 251
Савва Неманич (Савва Сербский) — 69, 75, 78–80, 171, 172
Савва Освященный — 173, 208, 219, 278, 481
Саид ибн Батрик — см. Евтихий Александрийский
Сайфа, клан — 108, 201, 263
Сакрудж — 156, 157, 461, 462
Салих-ага, мутасаллим Дамаска — 464
Самуил, мелькитский епископ XII в. — 61
Самуил, патриарх константинопольский XVIII в. — 306–308
Салиби, Камаль — 299
Сейф ад-Дауля — 47
Салах ад-Дин — 66, 68, 315, 318
Селиверст — 216
Селим I, османский султан XVI в. — 318, 319
Селим Никула — 461, 462
Сельджукиды, дин. — 57, 71
Семен Барзунов — 350
Серапион, паломник XVIII в. — 211, 213, 214, 216, 218, 222, 224, 247, 270, 271, 277, 278, 280, 314, 322, 328
Серапион, хури из Баламанда 1652 г. — 247
Серафим, патриах антиохийский XIX в. — 114, 309, 463, 464
Серафим Танас — см. Кирилл VI Танас
Сергий, патриарх иерусалимский IX в. — 29
Серджун (Сергий) ибн Мансур — 24
Сильвестр, патриарх александрийский XVI в. — 166, 300, 301, 351
Сильвестр, патриарх антиохийский XVIII в. — 123, 189, 289, 293, 304–308, 413, 417–419, 421, 430, 444–454, 458, 468, 470, 474, 479, 487, 537, 538, 589, 542–545, 547, 549, 552, 553, 556, 564, 566, 567
Сильвестр, митрополит Латакии XVIII в. — 305
Сильвестр Даххан, митрополит бейрутский XVIII в. — 438
Св. Симеон Сербский — 178
Св. Симеон Столпник Старший — 178, 208, 485
Св. Симеон Столпник Младший — 485
Симеон, патриарх иерусалимский XI в. — 57–60
Симеон, патриарх к-польский XV в. — 92
Симеон, митрополит сайданайский XVI в. — 165
Симеон, митрополит сайданайский XVII в. — см. Макарий ад-Дейрани
Симеон, митрополит Хамы XVII в. — 240
Симеон, епископ Батруна XVI в. — 255
Симеон, настоятель Баламанда XIX в. — 251
Симеон II Абу Шаиба, патриарх антиохийский XIII в. — 65
Симеон Лехаци — 135, 312

Симон Мансель — 71
Ситт аль-Мульк — 50, 51
Скабаланович Н. — 341
Соломон, библейский царь — 312
Софроний, патриарх иерусалимский VII в. — 20, 24
Софроний, патриарх иерусалимский XIII–XIV вв. — 82
Софроний, патриарх иерусалимский XVI–XVII вв. — 165, 166, 177, 180, 258, 284, 291, 295, 320, 351, 353, 354, 430, 476, 510
Софроний аль-Килизи, патриарх иерусалимский и к-польский XVIII в. — 167–169, 185, 251, 265, 306–308, 334, 454, 455, 474, 498, 500, 530, 539, 542, 544, 545, 547, 559, 566, 567, 569
Софроний, патриарх антиохийский XIV в. — 85
Софроний, монах XVI в. — 174
Софроний, старец из Мар Сабы XVII в. — 354
Софрониус ас-Сайкали, настоятель монастыря Мар Ильяс — 252, 262
Спандоней, греческий купец XVIII в. — 418
Стефан, патриарх антиохийский VIII в. — 29
Стефан Младший Савваит, агиограф VIII в. — 30. 36, 208
Стефан Старший Чудотворец — 32, 33, 36, 208
Стефан Урош II — 81
Стефан Юрьев — 377
Стефан Яворский — 392
Сулейман, паша Сайды XIX в. — 113, 338, 339
Сулейман, основатель униатского монастыря в Шувейре — 249
Сулейман аль-Асвад — 563
Сулейман ибн аль-Ахмар — 240
Сулейман ибн Кутлумуш — 56
Сулейман Кануни, османский султан XVI в. — 105, 119, 276, 318, 319
Сулейман Каттан — 545, 565
Сулейман ан-Нахави — 534
Сулейман аль-Язиджи — 244, 246
Суханов — см. Арсений Суханов

Т

Тамар — 66
Танкред, антиохийский князь XII в. — 64
Теймураз, царь Кахети — 181, 396, 397
Теодорих Паули — 92
Тимоте Габашвили — 183, 421
Тимофей, митрополит Хамы XVIII в. — 305, 306
Тимур — 72, 76, 77, 97, 118, 152
Тойнби А. — 509
Толстой П.А. — 388, 389, 405, 408, 409, 411
Томазо Диас Кампайа — 441
Томазо де Новара — 513
Томара В.С. — 335
Трад ибн Джурджис — 247
Трдат, армянский царь — 319
Трифон Коробейников — 140, 143, 172, 174, 179, 180, 209, 211–214, 216, 217, 223, 226, 233, 237, 268, 284, 350, 353
Тулуниды, дин. — 46
Тума, предок рода Ризк Алла в Газе — 151
Тума ибн Сулейман — 523
Тума аль-Кафртаби — 56

У

Убейдаллах, магистр X в. — 52
аль-Улайми, историк XV в. — 136
Умар, халиф — 261
Умар II, халиф — 27

Усман-паша Абу-Таук — 437, 439, 442, 445
Успенский, Порфирий — см. Порфирий Успенский

Ф

Фатимиды, дин. — 47–51, 58, 60, 94
Фарах, настоятель Баламанда XVII в. — 248, 249
Фарах, настоятель Баламанда XVIII в. — 251
Фарах, хури — см. Филипп, митрополит бейрутский
Фарах, хури, летописец XVII–XVIII вв. — 557
Фарис Даххан — 461, 462
Фархат хадж, ктитор Баламанда XVII в. — 244
Фахраддин Маан — 107–109, 112, 125, 126, 128, 191, 200–202, 263, 301, 425
Федор Алексеевич, царь XVII в. — 385
Федор Иоаннович, царь XVI в. — 177, 351, 512
Фекла, старица монастыря Федора Стратилата XVI в. — 233
Фекла, инокиня-переписчик — 540, 541
Феодор I, патриарх антиохийский VIII в. — 28, 29
Феодор II, патриарх антиохийский X в. — 52
Феодор III, патриарх антиохийский XI в. — 54
Феодор, патриарх к-польский — 42
Феодор Абу Кура — 39, 41, 53
Феодор Вальсамон — 61, 87
Феодор Студит — 43
Феодор Эдесский — 44
Феодор и Феофан Начертанные — 44
Феодосий, византийский император — 393
Феодосий II, патриарх антиохийский X в. — 29
Феодосий Виллардуэн — 84
Феодосий Даххан — 452, 458
Феодосий Халяби — 549
Феолепт, патриарх к-польский XVI в. — 351
Феофан, патриарх иерусалимский XVII в. — 166, 178–181, 184, 209, 212, 228, 233, 285, 291, 297, 322–325, 343, 353–362, 406
Феофан — см. Феодор и Феофан Начертанные
Феофан Исповедник — 30, 34, 37, 521
Феофил, патриарх иерусалимский XI в. — 50
Феофил II, патриарх иерусалимский XV в. — 83
Феофил Коридаллевс — 492
Феофилакт бар Канбара — 26
Филарет Варажнуни — 56
Филарет Романов — 355–358
Филимон, патриарх антиохийский XVIII в. — 195, 237, 307, 308, 455, 456
Филип, Т. — 121, 299, 305, 426, 461, 470
Филипп, герцог бургундский XV в. — 92
Филипп, митрополит бейрутский XVII в. — 248, 523, 524
Филипп Орлик — 410
Филофей, патриарх александрийский XV в. — 89
Филофей, настоятель Баламанда XVII–XVIII в. — 249, 250
Филофей, настоятель Баламанда 1740 г. — 251
Филофей, архиепископ кипрский XVIII в. — 538
Филофей Коккин — 86
Флавиан, игумен монастыря пр. Илии XIX в. — 224
Фома, игумен, делегат VII Вселенского собора — 28
Фома, патриарх иерусалимский IX в. — 41–43, 45

Фома Иванов — 361
Фома Славянин — 29
Фонкич Б.Л. — 17, 209, 518
Фотий, патриарх к-польский IX в. — 44, 496, 544, 552, 555, 556
Фотий (Абд ан-Нур) — 168, 439
Фрескобальди Н. — 238
Фридрих Гогенштауфен — 68

Х

Хаддад, Р. — 146, 299, 427, 439, 471
Хазин — 125
Хаим аль-Ягуди — 164
Хайдар Шихаб — 443, 445
аль-Хаким, халиф — 49, 50, 73
Халид ибн аль-Валид — 25, 27
Халиль (Галел, Галеил) ибн Ибрахим, лампадовозжигатель — 164–166
Халиль-эфенди — 502
Хамданиды, дин. — 46
Хана аль-Кудши (аль-Кудси), иконописец — 481, 487
Ханания, сын Павла Алеппского — 152, 160, 204, 246
Ханания, настоятель Хаматуры 1767 г. — 258
Ханания аль-Мунайир — 16, 450, 536, 554, 555, 558
Ханания (аль-Мусаввир), иконописец — 486
Ханна, хури из Баламанда 1652 г. — 247
Ханна, настоятель монастыря Мар Ильяс XVII в. — 252
аль-Харири — 536
Харун ар-Рашид — 34, 37, 43, 45
Харфуш — 128, 199
Хишам, халиф — 28
Хопвуд Д. — 411, 417
Хрисанф Нотара, патриарх иерусалимский XVIII в. — 16, 98–100, 143, 144, 183, 184, 228, 234, 285, 287, 288, 292, 332, 391, 406–412, 439, 496, 497, 499, 501, 527, 561, 563
Христиан, латинский патриарх антиохийский — 520
Христина, игуменья монастыря Одигитрии — 211
Христодул, патриарх александрийский X в. — 42
Христодул, архиепископ газский XVII в. — 494, 506
Христофор, патриарх антиохийский X в. — 29, 46, 54
Христофор, мчк VIII в. — 31
Христофор, игумен Мар Сабы XVI в. — 176
Христофор ибн аль-Мусабани — 242
Хуан Эусебио Ниремберг — 564
Хубейш, клан — 125
Хулагу — 70, 71
Хулагуиды, дин. — 72, 75
Хуршид-паша — 463
Хусейн-паша, правитель Газы и Иерусалима XVII в. — 327
Хусейн-паша Кепрюлю, великий везир XVII в. — 330
Хуцишвили Н. — 396

Ц

Цагарели А. — 181, 222

Ч

Чайрмен — 552
Ченцова В.Г. — 17, 284, 301, 345, 359, 365, 367, 369, 374, 529

Чингизиды, дин. — 70
Чолокашвили — см. Николай (Никифор Чолокашвили)
Чолокашвили, Бена — 181

Ш

Шафиров — 410
Шах-Наваз-хан, царь Картли — см. Вахтанг V
Шейхо, Луис — 128, 468
Шихабы, дин. — 112, 582

Э

Эйбель, Йозеф — 548
Эберже, Б. — 123, 471, 507
Элиано, Джиованни Батиста — 428, 429, 509
Элиас Миниатис — 530
Эмилиан — 55

Ю

Юваким, митрополит Шавбака XV в. — 77
Юваким, митрополит Триполи 1636 г. — 246
Юваким, митрополит 1679 г. — 246
Юваким аль-Антаки — см. Иоаким V Дау
Юваким аль-Митран — 535, 545
Юваким аль-Халяби, священник XVII в. — 246
Юнус Никула — 125, 156, 157, 461, 559, 567
Юрий Хмельницкий — 406
Юстиниан I — 19, 39, 220, 236, 378
Юстиниан II — 390
Юсеф, священник из Баламанда — 247
Юсеф Муханна аль-Хаддад — 541, 570
Юсуф-паша, великий везир XVIII в. — 335
Юсуф Абд аль-Масих — 552
Юсуф Бабила — 546, 547
Юсуф ибн ад-Диб — 454
Юсуф ибн Михаил Элиан — 488
Юсуф Марк — 499, 542, 546, 547, 549, 567
Юсуф аль-Мусаввир — 484, 485, 522
Юсуф Сайфа — 244
Юсуф Шихаб — 112, 156, 458–461, 560
Юханна, настоятель Баламанда XVII в. — 247
Юханна ибн ад-Диб — 524
Юханна ибн Иса Увайсат — 511
Юханна ибн Мусаллим — 510
Юханна ибн Салех аль-Азар — 523
Юханна аль-‘Уджайми — 443, 467, 555
Юханна аш-Шавбаки — 77

Я

Яги-Сиян — 56, 57
Язид II — 28
Яковлев, русский посол в Стамбуле XVII в. — 356
Якуб ибн Иса ибн Зурур — 166
Яред, бейрутский род — 151
Яхья Антиохийский — 54, 55, 521

УКАЗАТЕЛЬ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ И ЭТНИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ

А

Абхазы — 401
Авраамиев монастырь — 211, 216
Адана — 130, 442, 455
Аджлун — 138, 143, 168, 269
Аджлунские горы — см. Джебель Аджлун
Адлер, мыс — 398
Адрианополь (Эдирне) — 296, 382, 388, 410
Азия — 57, 117, 181
Азов, Азовский край — 390
Айн-Джалуд — 70
Айн Карем — см. Горняя
Айн ат-Тина — 127
Айн-Траз — 537
Айта — 429
Акабский зал. — 116
Акка (Акра, Птолемаида) — 66, 110, 133, 142, 143, 168, 439, 506, 540, 545
Аккар — 108, 125, 133, 191, 198, 200, 236, 264
Аккарская епархия — 235, 261
Акра (Сен-Жан д'Акр. См. также Акка) — 61, 66, 69–71, 142, 172, 419, 437, 447, 459
'Акура — 128
Албания — 105
Албанцы — 167, 268, 333
Александретта — см. Искандерун — 446
Александрия — 24, 28, 42, 44, 48, 71, 74, 83, 88, 94, 270, 349, 350, 523
Александрийский патриархат (Александрийская церковь) — 15, 26, 48, 60, 87, 88, 92–94, 104, 115, 142, 162, 184, 293, 547
Алеппо — см. Халеб
Альбая — 129
Аманус (Гявур-Даг) — 116
Амида (Амид) (см. также Диарбекир) — 52, 68, 76, 77, 120, 131, 133
Амидская епархия — 202, 465
Амик, оз. — 116
Амман — 76
Аморий — 29
Амьюн — 189, 246, 247, 262
Аназ — 125
Аназарба — 94
Анатолийское плато — 19, 76
Анатолия (см. также Восточная Анатолия, Западная Анатолия) — 107, 123, 207, 268, 274, 283, 375, 431, 464, 519
Англичане — 449
Англия — 426, 563, 576
Анкара — 97
Св. Анны (Зачатия св. Анны) монастырь в Иерусалиме — 215, 216
Антиливан — 116, 126, 128
Антиохийский патриархат, Антиохийская церковь — 15, 16, 20, 24, 30,

31, 47, 52, 53, 60, 61, 83,-87, 94, 104, 115, 124, 130–133, 160–163, 165, 169, 173, 184, 186, 187, 191–193, 197, 199, 200–202, 205, 209, 2235, 253, 259, 260, 262–267, 270, 288–293, 298–300, 302—306, 308, 310, 351, 361, 395, 398, 405, 413, 418, 421, 427, 433, 434, 437, 438, 440, 443–446, 465, 467–469, 479, 481, 508, 514–516, 518, 525, 528, 529, 533, 537, 543, 545, 546, 555, 556, 559–561, 572–574

Антиохийское княжество — 58, 64, 65, 70

Антиохия (Антакья) — 28, 35, 51–58, 60, 64, 65, 71, 75, 84, 130, 202, 208, 395, 417, 436, 440, 446, 466, 520, 521, 573

Св. Антония монастырь, маронитский — 561

Ануфрия Великого монастырь в Иерусалиме — 215

Апамея — 35, 60, 129, 254

Арабы («Арапы», «аравитяне») — 19, 20, 21, 24, 29–31, 46, 52, 79, 81–84, 88, 139, 153, 154, 156, 162–164, 166–171, 173, 178, 211, 212, 216, 219, 220, 224, 225, 222, 229, 233, 261, 265, 269, 270, 272–274, 278–281, 283, 298, 301–303, 305, 306, 308, 309, 314, 333, 347, 354, 375, 381, 390, 413, 431, 433, 434, 465, 469, 476, 481, 482, 485, 486, 488, 500, 508–510, 526, 536, 538, 539, 542, 562, 568

в т.ч.: — арабы-католики — 329, 333, 424, 448, 503, 535

– православные арабы — 13, 16, 17, 39, 53, 54, 115, 124, 130, 166, 170, 171, 184, 190, 196, 205, 263, 268, 269, 293, 299, 303, 306, 310, 395, 405, 413, 424, 427, 434, 472, 473, 483, 484, 505, 507–509, 512, 516, 520, 525, 532, 558, 561, 567, 568, 570, 572, 573, 575, 576

– арабы-униаты — 16, 20, 456, 537

– арабы-христиане — 13, 14, 16, 105, 169–171, 275, 283, 339, 351, 368, 423, 425–427, 468, 469, 471, 473, 483, 498, 507–509, 525, 531, 532, 545, 550, 569, 572, 574, 575

Арабский Восток — 15, 104, 164, 293, 299, 310, 311, 346, 428, 437, 481, 490, 499, 508, 509, 517, 527, 552, 561, 563, 567

Арабский халифат (см. также халифат, Омейядский халифат) — 14

Аравия — 149

Арамеи — 13

Арзамас — 379

‘Арка — 198

Армения (см. также Киликийская Армения) — 39, 55, 84

Армянская церковь — 98, 319, 324, 332, 334, 341, 462

Армяне — 13, 52, 57, 64–66, 77, 85, 91, 97, 121, 123, 134–137, 168, 170, 182, 223, 268, 269, 271, 283, 292, 298, 312–319, 321, 324–328, 331–339, 341, 342, 350, 357, 358, 403, 404, 425, 426, 452, 463, 470, 494, 497, 502, 530

Армянское нагорье — 120, 274

Арнауты (Арнаниты) — 268

Арта — 61, 360

Архангела Михаила монастырь в Букаате — 253, 261

Архангельский (Архангела Михаила) монастырь в Иерусалиме — 81, 86, 162, 166, 171–177, 217, 277, 504

Архипелаг — 79, 103, 234, 270, 474, 508
Аскалон — 36, 45, 71
Ассирийцы — 152, 154, 268
Ассирия — 68
Астрабад — 396
Астрахань — 379, 382, 402
Асуан — 74
Атлантика — 107
Афон — 172, 218, 270, 286, 346, 348, 350, 353, 444, 474
Африка — 13, 37, 48, 104
‘Афсадик — 247, 251
Афьюн — 129
Ахалцихский пашалык — 133, 474
Ахен — 43

Б

Баальбек (Илиополь) — 31, 41, 119, 128, 133, 146, 157, 196, 262, 438, 446
Баб Тума — 121
Баб аль-Хадид — 123
Баб Шарки — 121
Багдад — 34, 37, 39, 46, 70, 77, 120
Баламандский (Успенский) монастырь (Дейр аль-Баламанд) — 160, 238, 244–251, 254–257, 259, 263, 264, 293, 438, 446, 480, 481, 485, 487, 523, 524, 532, 540, 570
Балат — 238
Балик, р. — 75
Балканы — 55, 69, 79, 96, 97, 105, 107, 113, 171, 175, 208, 234, 269, 270, 276, 283–285, 287, 290, 303, 310, 355, 390, 398, 442, 464, 471, 474, 490, 493, 508, 509
Баниас — 130
аль-Бара — 60
Барада, р. — 117
«басурмане» — 298
Батрун — 582, 124, 133, 246, 255, 256, 262
Баяс (Паяс) — 130, 133
Бедуины — 34, 36, 39, 73, 75, 78, 92, 110–112, 117, 132, 138, 147, 154, 168, 169, 175, 177, 181, 219–222, 224, 225, 227, 271, 272, 278, 280, 313, 389, 412, 413, 485, 500
Беершеба — 23
Бейрут — 101, 108, 110, 111, 125, 126, 133, 150, 151, 190, 198, 199, 205, 235, 244, 246, 248, 251–253, 261, 262, 264, 265, 300, 303, 304, 306, 419, 422, 424, 433, 438, 444, 446, 452, 460–462, 464, 468, 475, 499, 523, 542, 546, 547, 549, 560, 567, 568
Бейрутская епархия — 235, 253, 560
Бейт-Джала — 135, 137, 146, 153, 158, 170, 171, 224, 225, 489, 533, 540, 571
Бекаа, дол. — 116, 117, 128, 133, 146, 259, 429, 457
Берберы — 149
Бессарабия — 421
Биляд-и Рум — 269, 276
Биляд-и Шарк — 269, 276
Бир аз-Зет — 478
Благовещения Пресв. Богородицы монастырь под Триполи — см. Нурие монастырь
Благодатный Полумесяц — 14, 115
Ближний Восток — 13, 15, 17, 19–22, 28, 30, 37, 41–47, 56, 60, 64, 67, 68, 70, 72, 75, 80, 86, 89, 90, 95, 98, 104, 112, 113, 117, 118, 122, 147, 149, 162, 169, 207, 261, 264, 284, 310, 318, 344, 349, 354, 355, 390, 393, 396, 425, 426, 433, 436, 441, 474, 481, 491, 498, 517, 525, 530, 537- 539, 541, 561, 571–573

Блистательная Порта — см. Высокая Порта
Блудан — 128
Богоматери Одигитрии монастырь — см. Успения Богородицы монастырь в Иерусалиме
Богоявленский монастырь — 177
Болгария — 96, 105
Болгары — 268, 270
Болгарская церковь — 69
Большая Панагия — см. Успения Богородицы монастырь в Иерусалиме
Большая Сирия (*Биляд аш-Шам*) — 14, 25, 106, 115, 146, 150
Борности монастырь — 285
Бостра (Бусра) — 88, 132, 133
Бсарин — 129
Бувайда — 125
Букаата — 253, 261
Бурдж Сафита — 261
Бусра — см. Бостра
Бухарест — 287–289, 375, 409, 495, 497, 562

В

Вади Арава — 116
Вади ан-Нар — см. Юдоль Плачевная
Валахи (волохи) — 268, 270, 286, 431
Валахия — 104, 159, 162, 185, 234, 247, 284, 286, 287, 288, 302, 369, 391, 372, 387, 397, 408, 452, 474, 491, 496, 505
Валдайский монастырь — 370, 372
Ван, оз. — 77
Св. Варвары монастырь в Иерусалиме — 216
Св. Варвары монастырь в Сайданае — 241
Варшава — 363
Св. Василия Великого монастырь в Иерусалиме — 80, 215
Ватикан — 90, 424, 427, 429, 430, 434-436, 440, 442, 457, 466, 469, 471, 509, 513, 530, 536, 537, 543, 548, 549, 559, 564
Введения Богородицы монастырь — см. Успения Богородицы монастырь в Иерусалиме
Великий шелковый путь — 149
Великороссия — 391
Вена — 109, 169, 500, 568
Венеция — 213, 294, 359, 362, 364, 386, 474, 495, 496, 499, 523, 561, 562
Венгрия — 375
Венгры — 369, 373, 375
Верхняя Месопотамия — 21, 22, 38, 47, 55, 75, 76, 120, 131, 133
Византия, Византийская империя — 19, 20, 23–26, 28–31, 34, 38, 39, 42–53, 55, 59–66, 71, 79, 81, 82, 84, 86, 87, 96, 97, 103, 207, 264, 267, 315, 346, 390, 395, 500, 515, 573
Вильно — 355
Вифания — 23, 278
Вифиния — 76, 269
Вифлеем (Бейт-Ляхм) — 58, 59, 62, 68, 135–137, 141, 147, 154, 164, 223–225, 278, 292, 311, 313, 318–320, 322–324, 327, 329, 333, 334, 339, 423, 424, 480, 482, 492, 505, 510, 571
Владимир — 379, 380
Вознесения гора — 23
Вознесения монастырь в Яссах — 286
Волга — 379
Волохи — см. Валахи
Восточная Анатолия — 25, 72, 77, 115, 130, 256, 269, 270, 274, 276, 367, 400, 474

Восточная Европа (Юго-восточная Европа) — 345, 358, 362, 364, 369, 373, 428, 508, 510, 534, 555
Восточное Средиземноморье — 57, 100, 103, 108, 267, 283, 292, 346, 371, 391, 419, 426, 436, 440, 459, 473, 480, 509, 537, 539, 545, 561
Восточно-Римская империя — 39

Г

Гадара — 22, 35
Газа — 30, 36, 61, 138, 140, 141, 146, 151, 164, 166, 269, 293, 327, 335, 496, 506, 533, 571
Галац — 375
Галилея — 62, 70, 139, 142, 147, 313, 458
Гарб — 90
Гассаниды — 149, 390
Гелатский монастырь — 398
Георгиевский монастырь в Сук аль-Гарбе — 261
Св. Георгия монастырь в Иерусалиме (женский, больничный) — 213
Св. Георгия монастырь в Иерусалиме (на Сионе) — 179, 214
Св. Георгия монастырь под Бейт-Джалой — 225, 489
Св. Георгия монастырь в Кафрбейгиме — 243
Св. Георгия монастырь (Дейр аль-Харф) в обл-ти Метн — 253
Св. Георгия монастырь в Мухарраде — 243
Св. Георгия монастырь в Сайданае — 241
Св. Георгия монастырь при монастыре Хаматура — 257, 258
Св. Георгия (Мар Журжис) Хумейр монастырь — 235, 238, 259–261, 264, 443, 446
Св. Георгия монастырь под Бейрутом, маронитов и мелькитов-католиков — 446
Гераса (Джераш) — 22, 35
Св. Герасима монастырь (Дейр Хаджла) у Иордана — 32, 62, 63, 78, 225, 226
Германия — 499
Гефсимания — 278, 312, 317, 334
Голубой Нил — 277
Горняя (Айн Карем) — 223, 424
Греки — 15, 16, 30, 52, 61, 64, 79, 83, 84, 92, 93, 103, 104, 113, 114, 137, 141, 154, 162–164, 166, 167, 169–173, 176, 178–180, 182–184, 199, 205, 209, 213, 214, 217, 221–224, 227, 261, 268, 270, 276, 277, 279, 283, 286, 289, 298, 299, 301–303, 305–307, 309, 313, 314–320, 323–335, 337–339, 342, 343, 359, 363, 364, 370, 382, 387, 398, 390, 392, 394, 398, 408, 411, 431, 446, 464, 468, 469, 473, 476, 489, 490, 497, 498, 501, 504, 515, 526, 539, 568, 572–575, 581
Гроба Господня храм (храм св. Гроба) — 23, 42, 45, 49–51, 59, 64, 66, 69, 81, , 92, 93, 113, 136, 162, 164, 167, 172, 179, 180, 184, 185, 210–212, 227, 231, 232, 234, 267, 276, 281, 282, 285, 287, 290, 311–319, 325, 326, 328, 329, 333–338, 347, 348, 350, 356, 359, 368, 404, 407, 412, 424, 476, 477, 489, 502, 540
Грузины (иверийцы) — 13, 66, 80, 154, 162, 167, 171, 179–183, 212–214, 217, 221, 223, 227, 267–270, 276, 316–318, 395–396, 398–402, 431

Грузия — 63, 70, 72, 80, 149, 150, 159, 161, 162, 180, 182, 183, 203, 208, 274, 277, 285, 287, 345, 379, 383, 385, 394–404, 411, 420, 421, 493, 516, 519
Гурия — 395, 399, 402
Гута — 117

Д

Дамаск — 24, 25, 27, 34, 39, 45, 47, 59, 68, 70, 72, 86, 87, 95, 106, 107, 109, 110, 112, 113, 117, 119–124, 126, 132, 133, 144–146, 150, 152, 155, 159, 160, 189, 191, 193, 195, 197–205, 212, 235–241, 246, 264, 265, 274, 275, 289, 290, 293, 299, 301, 303–305, 307–309, 312, 323, 350, 353, 361, 371, 379, 384, 419, 425–427, 429, 432, 433, 437, 439–447, 451–458, 461, 464, 469, 487, 499, 505, 517, 521–523, 527, 532, 534, 542, 547, 549, 554–558, 571–573
Дамасский эялет — 110, 114, 120, 461
Св. Дамиана монастырь (Дейр Мар Думит) в Хусн аль-Акраде — 261
Дамиетта (см. также Думьят) — 67, 68
Дара — 94
Дарайя — 244
Дейр Атийя — 127, 488
Дейр аль-Баламанд — см. Баламандский монастырь
Дейр ад-Дарум — 140
Дейр аль-Камар — 445
Дейр Мар Думит — см. св. Дамиана монастырь в Хусн аль-Акраде
Дейр Мар Ильяс — см. Илии Пророка монастырь под Иерусалимом
Дейр Мар Элиас ар-Рих — см. св. Илии монастырь у сел. Бурдж Сафита
Дейр Мусаллаба — см. Крестный монастырь
Дейр аль-Мухаллис — 438, 444, 446, 457, 458, 535–537, 546, 551
Дейр ас-Сирб — см. Архангельский монастырь
Дейр Хаджла — см. св. Герасима монастырь
Дербент — 379, 402
Джазира — 48, 75
Джебель Аджлун (Аджлунские горы) — 168, 196, 506
Джебель Алави (Джебель ан-Нусайрия) — 116, 125, 133, 259
Джебель ад-Друз — 117
Джебель Любнан — см. Ливанский хребет
Джебель ан-Нусайрия — см. Джебель Алави
Джебле — 130
Дженнин — 275
Джераш — см. Гераса
Джуббат аль-Асаль — 127, 145
Джуббат Бшарри — 124, 582
Джубейль — 124, 457, 582
Джувайния — 295, 296
Джудайда — 123
Джульфа — 425
Диампер — 425
Диарбекир (Диярбак(ы)р) — 120, 131, 133, 262
Св. Димитрия Солунского монастырь в Иерусалиме — 80, 228
Св. Димитрия монастырь в сел. Кусба — 261
Св. Диомида монастырь — 59
Днестр — 369
Думьят (см. также Дамиетта) — 74, 366
Дунай — 107, 288, 387, 411, 415

Дунайские княжества (см. также Молдавия, Валахия, Молдовалахия) — 104, 161, 162, 234, 284, 285, 287, 288–290, 304, 306, 310, 372, 373, 388, 397, 421, 450, 519, 561, 566, 573
Дунайский регион — 345

Е

Европа — 90, 91, 105, 126, 181, 334, 341, 394, 424, 425, 427, 466, 468, 471, 474, 499, 500, 561, 563, 565, 569, 574
Св. Евфимия Великого монастырь в Иудейской пустыне — 32, 62, 78
Св. Евфимия монастырь в Иерусалиме — 214, 215
Евфрат — 75, 77, 116, 131, 275, 400, 572, 584
Евхаитская епархия — 129, 133
Египет — 13, 15, 19, 20–24, 26, 32–34, 37, 39–41, 46, 48–51, 54, 55, 66–68, 70, 72–75, 79, 81, 86–88, 90, 92–94, 148, 154, 277, 283, 285, 290, 295, 346, 366, 379, 411, 421, 424, 459, 474, 498, 505, 524, 547, 558, 582
Едикуле (Семибашенный замок) — 360
Св. Екатерины монастырь на Синае — см. Синайский монастырь св. Екатерины
Св. Екатерины монастырь в Иерусалиме — 80
Елевферополь — 36, 61
Елеонская гора — 215, 278, 312, 339, 475

Ж

«Жиды» — 298

З

аз-Заб(а)дани (Авида) — 128, 145
аз-Завия, горы — 116
Заиорданское плато (плоскогорье) — 116
Заиорданье — 22, 23, 29, 30, 32, 38, 50, 66, 75–77, 79, 94, 106, 138, 141, 145, 146, 154, 157, 168, 268, 269, 276, 321, 571, 572
Закавказье — 395, 396, 402
Запад (см. также Западная цивилизация) — 67, 71, 84, 89, 90, 96, 103, 207, 345, 359, 387, 391, 394, 423, 471, 472, 495, 500, 544, 550, 552, 573, 574
Западная Анатолия — 269, 270, 276
Западная Европа — 15, 43, 287, 425
Западная цивилизация — 103, 423, 428, 433
Западное Средиземноморье
Запорожцы — 364, 369
Зарка, р. — 138
Захле — 128, 133, 459
Золотая Орда — 71
Зук Микаил — 564

И

Св. Иакова монастырь (св. Акопа, Мар Якуб) в Иерусалиме — 316, 327
Св. Иакова Персиянина (Мар Якуб) монастырь под Триполи — 254
Иверский Валдайский монастырь — см. Валдайский монастырь
Идлиб — 130
Иераполь — см.: Манбидж
Иерихон — 78, 280

Иерусалим — 23, 25, 30, 32, 39, 41–44, 46, 47, 49, 58–62, 64, 66–70, 79–82, 86, 87, 89, 90, 98, 101, 106, 113, 134–138, 140–143, 146, 147, 153, 156–159, 162, 165–169, 171, 172, 177, 179, 180–182, 184, 185, 209, 210, 213–221, 223, 225, 227–229, 233, 237, 268, 269, 271–278, 280–283, 285, 288, 290, 291, 293, 295, 296, 299, 300, 312, 314–316, 318–330, 332, 335, 336, 338, 339, 347, 350, 353, 359, 364, 366, 367, 378, 397, 408, 409, 413, 422, 429, 430, 475, 480–482, 490, 491, 494, 496, 498, 501–505, 510, 539, 542, 544, 571, 573

Иерусалимский патриархат — 15, 16, 24, 29, 31, 48, 49, 60, 61, 69, 79–83, 91–94, 101, 104, 133, 142, 143, 153, 154, 161–169, 172, 183, 184, 196, 197, 209, 211, 215, 221, 223, 227, 235, 267, 284, 285, 287, 288, 293, 310, 315, 331, 347, 351, 356, 364, 384, 385, 409, 412–414, 417, 421, 422, 439, 478, 489, 492–494, 497–501, 503–506, 540, 544, 555, 572, 575

Иерусалимские королевство — 61, 63, 66, 70, 71

Изник — 105

Израиль — 14

Иконийский султанат — 57

Илии Пророка монастырь под Иерусалимом (Дейр Мар Ильяс) — 62, 159, 223–225, 227, 228,

Илии Пророка монастырь на горе Фавор — 62

Илии Пророка монастырь на горе Кармель — 62

Св. Илии монастырь в Шувейре (Мар Ильяс) — 235, 252, 253, 262

Св. Илии монастырь (Дейр Мар Элиас ар-Рих) у сел. Бурдж Сафита — 261

Имерети (Имеретия) — 183, 379, 395, 396, 398–400, 403

Индийский океан — 424, 93

Индонезия — 105

Св. Иоанна монастырь в Каре — 243

Св. Иоанна Богослова монастырь на горе Сион — 80

Св. Иоанна Богослова монастырь в Иерусалиме — см. Спасителя монастырь

Св. Иоанна Златоуста монастырь у Иордана — 62, 78

Св. Иоанна Крестителя (Иоанна Предтечи) монастырь у Иордана — 62, 78, 225–227

Св. Иоанна Крестителя (Мар Юханна) монастырь в сел. Дума — 262

св. Иоанна Крестителя монастырь в сел. Шувейр — см. Мар Юханна

св. Иоанна Предтечи монастырь в Иерусалиме — 212

Иордан — 23, 32, 42, 62, 63, 78, 92, 116, 147, 225, 226, 275, 278–283, 313, 476

Иордания — 22, 115

Ирак — 20, 269

Иран — 14, 19, 40, 75, 105, 109, 269, 324, 395, 396

Ирзрум — см. Эрзерум

Св. Исайи монастырь — 446

Искандерунская равнина — 116

Искандерун — 116, 130

Искандерунский залив — 116, 130

Испания — 144, 181, 91

Исфаган — 395, 398

Италия — 90, 144, 181, 429, 434, 439, 513, 536, 548, 561

Иудеи — 20, 48, 51, 59, 74, 88, 89, 96, 111, 119, 134, 141, 156, 180, 461, 552

Иудейская пустыня — 32, 62, 63, 78, 79, 207, 208, 313
Иудейские горы — 36, 62, 153, 272, 274, 572, 575
Иудея — 140, 144, 145, 333
Ифрикия — 48

К

Кааба — 46
Кабарда — 411
Кавказ — 13, 79, 208, 274, 367, 396, 400–402, 518
Кадиш, р. — 254
Каир — 49, 50, 68, 73, 74, 82, 83, 94, 295, 349, 366, 475, 542, 566
Калабрия — 62
Каламония, монастырь — 62, 78
Каламун, плато — 126, 264, 483, 487, 488, 571
Каменистая Аравия — 144
Каннубин, монастырь — 124
Капернаум — 275,
Капитолия — 22
Каппадокия — 76
Кара — 127, 133, 145, 147, 157, 196, 198, 243, 508
Карасу, р. — 116
Кармель, гора — 62, 424
Карс — 274
Картли — 180, 395, 398, 399, 403, 404
Карфагенская церковь — 149
Карьят Хаджла — 78
Каспийское море, Каспий — 402, 411
Католики (см. также арабы-католики) — 59, 62, 64, 69, 92, 97, 135–137, 139, 170, 179, 184, 215, 250, 271, 283, 287, 292, 312–316, 321–324, 330, 333, 334, 340, 342, 343, 423, 427, 428, 432–434, 439, 443, 444, 450, 451, 454, 456, 458–460, 463–464, 466, 472, 490, 494, 502, 526, 530, 541, 551, 553, 559, 560, 562, 569, 574
Кафа — 91
Кафр Амир — 128
Кафр Бехум, Кафрбейгим — 129, 152, 157, 243
Кафтин, монастырь (Успения Пресв. Богородицы) — 254
Кафтун, монастырь (свв. Сергия и Вакха или Успения Пресв. Богородицы) — 244, 255–257, 266
Кахети, Кахетия — 395, 396, 401
Килиз — 130, 454
Кемах — 76, 131
Керак (Карак) — 77, 120, 154, 138, 293, 496, 533
Кесария Каппадокийская (Кайсери) — 89, 274
Кесария Палестинская — 45, 60, 71, 143, 353, 497
Кесария Филиппова — 91
Кесруан — 71, 125, 145, 256, 262, 453, 510, 582
Киев — 150, 355, 356, 363, 370, 371, 413, 418, 539
Киевская митрополия — 352, 355, 386, 392
Киликийская (Малая) Армения — 65, 70–72, 84, 85
Киликия — 46, 51, 56, 76, 84, 85, 98, 130, 390
Кинбурнские озера — 411
Кипр — 37, 46, 57, 58, 86, 90, 103, 172, 261, 270, 294, 499
Киприоты — 130, 184, 305, 306
Кипрская церковь — 294
Кипрское королевство — 483

Кодори, р. — 398
Коломна — 370, 515, 419
Контози — 398
Константинополь (см. также Стамбул) — 20, 24, 25, 42–44, 49, 51–53, 55, 60, 67, 82–87, 90, 95, 97, 159, 184, 185, 200, 204, 234, 285, 287–290, 292, 294, 296–301, 303, 304, 306–309, 321, 323, 352, 360, 365, 374, 376, 377, 379, 388, 405, 408, 411, 412, 414—417, 419, 420, 430, 444, 445, 449, 450, 452, 468, 470, 474, 498, 508, 510, 523, 526, 530, 544, 545, 562
Константинопольский патриархат (Константинопольская церковь) — 77, 83, 86, 92, 103, 163, 389, 290, 297, 305, 309, 355, 493, 545
Копты — 13, 21, 22, 24, 37, 39, 40, 49, 66, 68, 73, 74, 91, 134–136, 269, 282, 283, 313, 314, 317, 318, 326, 338, 425, 483, 581
Корфу — 359, 498
Кострома — 484
Коцхери — 398
Крестный монастырь (монастырь св. Креста, монастырь Честного Креста) — 59, 62, 179–183, 210, 221–224, 227, 231, 278, 398, 476, 477, 504, 507
Крит — 46, 109, 359, 362, 363
Критяне — 184, 359, 377
Крым — 387, 401, 411, 417
Крымские татары — 369, 389, 415
Кубань — 411
Кура, плато — 124, 146, 191
Курд Даг — 116
Курдистан — 152, 154, 424
Курнат ас-Савда — 116
аль-Кусайр, монастырь — 50
Кусба — 261
Кутаиси — 402, 515

Л

Лазия — 403
Лазы — 270, 277
Лаодикийская епархия — 204
Латакийская равнина — 116
Латакия (Лаодикия) — 130, 133, 305–307, 484
Левант — 13–16, 95, 105, 107, 110, 124, 169, 261, 310, 356, 361, 419, 420, 423, 425–427, 429, 437, 440, 448, 451, 459, 480, 543, 552, 558, 566, 569, 573, 574
Ледовитый океан — 518
Лейпциг — 530
Лесбос — 300
Ливан — 14, 25, 47, 90, 106–108, 112, 115–117, 124, 125, 133, 146, 147, 150, 157, 164, 201, 208, 241, 244–246, 250, 253, 263, 265, 266, 390, 424, 425, 437, 442, 446, 456–460, 463, 474, 485, 488, 530, 553, 554, 558, 564, 572, 573, 582
Ливанские горы — 107–109, 145, 199, 251, 390, 446, 451, 457, 464, 467, 582
Ливанский хребет (Джебель Любнан) — 116, 125, 257, 259, 457
Лидда — 27, 58, 61, 140, 143
Литани, р. — 116
Лондон — 328, 530, 552, 563
Львов — 352, 355, 539

М

Ма'альта — 129
Маалюля, хребет — 116
Маалюля (Маалула) (Селевкия Сирийская), город — 127, 133, 146, 161, 235, 242, 263, 268, 420, 479, 483, 488, 512

Маарат Сайданайя — 127
Магриб — 48
Мадаба — 22, 36
Македония — 52, 105, 175, 481
Малабарская церковь — 466
Малабарский берег — 13
Малатья — см. Мелитена
Малая Азия — 55, 56, 79, 96, 116, 274
Малая Панагия — см. Рождества Богородицы монастырь в Иерусалиме
Малка — 80
Мамистра — 61
Мамлюков султанат, Мамлюкское государство — 71, 72, 74, 77, 83, 84, 93, 179, 268, 316, 571
Мамре — 23
Манбидж (Иераполь) — 26, 94
Мансурийе — 125
Манцикерт — 55, 56, 76
Мар Журжис монастырь — см. св. Георгия Хумейр монастырь
Мар Ильяс (аль-Хомси) монастырь в Хомсе — 243, 244
Мар Ильяс монастырь в Шувейре — см. св. Илии монастырь в Шувейре
Мар Конона монастырь — 243
Мар Саба (см. также св. Саввы лавра) — 32, 43, 62, 69, 79, 172, 218, 227, 284, 504
Мар Сам‘ан — см.: св. 5Симеона Столпника монастырь
Мар Сам‘ан аль-Аджаиби — см. св. Симеона Чудотворца монастырь под Бейрутом
Мар Юханна — см. св. Иоанна Крестителя монастырь в сел. Дума
Мар Юханна (св. Иоанна Крестителя) монастырь в сел. Шувейр — 246, 250, 438, 444–446, 450, 457, 535, 554, 555, 564
Мар Якуб — см.: св. Иакова монастырь в Иерусалиме
Мар Якуб — см. св. Иакова Персиянина монастырь под Триполи — 254, 263
Марага — 77
Мараш — 399
Мардж-Дабик — 106
Мардаиты — 390
Мардин — 68, 584
Мармарита — 125, 133, 157, 523
Св. Марона монастырь на Оронте — 25, 26
Марониты — 25, 26, 83, 108, 109, 112, 121, 123–126, 136, 156, 163, 239, 266, 299, 316, 318, 424, 428, 432, 446, 457, 464, 466, 467, 472, 507, 526, 561, 566, 569, 582
Мартирополь — 31
Маюма — 29, 30
Маяфарикин — 131, 133
Медина — 105
Мейдан, квартал — 121, 160
Мекка — 105, 121, 154
Мелитена (Малатья) — 51, 52, 56, 72, 76
Мелькиты — 20, 23–30, 32, 34, 35, 38, 39, 42, 45, , 49, 50, 55, 59, 63, 64, 72, 81, 83, 84, 87, 89, 105, 134, 135, 142, 151, 157, 207, 256, 459, 467, 468, 483, 508–511, 516, 523, 525, 526, 531, 541, 549, 553, 568, 569, 573, 574
Мелькиты-униаты — 156, 266, 437, 465, 466, 467, 536, 541
Мерв — 55, 149
Мертвое море — 32, 116, 117, 476
Месопотамия (см. также Верхняя Месопотамия) — 13, 34, 75, 76, 149, 276, 583
Метн — 253

Мингрелия — 395, 399, 400
Митилена, остров (Митилини) — 232, 270
Мириокефалы — 65
Михаила Архангела монастырь — см. Архангельский монастырь
Св. Михаила в Зуке монастырь — 486
Мокфи — 398
Молдаване — 270, 286, 431
Молдавия — 104, 159, 162, 167, 185, 234, 284–289, 302, 356, 363–364, 369, 372–373, 377, 387, 408, 495, 529, 566
Молдовалахия — 284, 285, 287, 288, 410, 411, 490, 527
Монголы — 69–72, 80, 149
Монофелиты — 25, 56, 582
Монофизиты — 24, 26, 55, 269, 316, 582, 583
Мопсуестия — 85
Морея — 107
Москва — 91, 122, 141, 143, 173, 175–177, 184, 209, 210, 219, 224, 238, 247, 248, 261, 275, 285–288, 296, 298, 303, 324, 325, 331, 338, 346, 347, 349, 351–368, 370–373, 375–377, 379–387, 391–393, 396, 397, 400, 401, 405–407, 411, 413, 417, 418, 422, 484, 490, 491, 496, 510, 518
Московиты, московитяне — 302, 367, 371, 372, 392, 406, 510
Московский патриархат — 386
Московское царство (Московское государство, Московия) — 162, 166, 175–177, 268, 345, 346, 348, 350, 351, 355, 356, 358, 361, 373, 411, 412, 436, 510, 511, 573
Мосул — 68
Мраморное море — 360
Мукаттам, гора — 50
Мусульмане — 19, 21, 27, 32, 33, 37, 40, 44–47, 49, 51, 52, 54, 56–58, 63, 66, 67–71, 73–76, 78, 96, 102, 107, 113, 114, 119, 126, 128, 134, 137–142, 145, 154, 155, 222, 225, 231, 242, 260, 312, 318, 322, 338, 390, 399, 441, 445, 448, 571
аль-Мухаллис, монастырь — см. Дейр аль-Мухаллис
Мухрада — 129

Н

Наблус — 140, 154, 269, 275
Назарет — 139, 140, 153, 275, 424, 477
Натур монастырь (Успения Пресв. Богородицы монастырь) — 255
Нахр аль-Аси, р. — см. Оронт
Нахр аль-Джауз, р. — 256
Нахр аль-Кабир, р. — 116, 124
Неби Муса — 78
ан-Небк — 120, 127, 483
Негев — 23, 30
Нежин — 405
Неокесария — 76
Нессана — 23
Несториане — 55, 64, 66, 77, 83, 93, 134–136, 152, 154, 169, 268, 269, 315–317, 483, 500, 583
Нижний Новгород — 484
Нижняя Дельта — 37
Никейская империя — 70
Св. Николая Чудотворца монастырь в Иерусалиме (Никольский монастырь) — 80, 168, 180
Св. Николая Папауц монастырь в Молдавии — 289
Нил — 48, 73, 74, 105, 269, 277

Нисибин — 133
Новгород — 347, 370
Новоспасский монастырь — 143
Нубийцы — 13
Нубия, Нубийские царства — 48, 68, 72, 149
Нурие монастырь (Благовещения Пресв. Богородицы монастырь) под Триполи — 255, 258, 266

О

Одегон, монастырь — 86
Одигитрия — см. Успения Богородицы монастырь в Иерусалиме
Омейядский халифат — 21
Оронт, р. (Нахр аль-Аси) — 25, 116, 259
Османская империя, Османское государство — 15, 94–96, 102–105, 107, 109, 110, 133, 144, 145, 150, 151, 153, 158, 169, 236, 267–269, 284, 285, 290, 292, 294, 330, 335, 343, 345, 346, 358, 362–364, 386–388, 390, 395, 406, 412, 424, 436, 458, 471, 495, 500, 508, 509, 511, 518, 558, 573–575
Очаков — 441
Османы — 90, 92, 95–97, 100, 102–111, 113, 130, 141, 142, 162, 199, 201, 202, 255, 277, 283, 297, 318, 322, 325, 327, 330, 340–342, 344, 356, 359, 360, 362–364, 374, 386–388, 390, 396, 408, 409, 412, 415, 416, 454, 460, 464, 475, 497, 500, 518, 561, 571

П

Падуя — 496
Палестина — 13, 14, 19, 20, 22–24, 32, 36, 38, 40, 42, 43, 46–48, 50, 54, 57–64, 66, 67, 69, 70, 72, 74–76, 78–80, 82, 86, 90, 93, 101, 112–116, 136–139, 141–144, 146, 153–154, 157–159, 161–163, 166, 167, 170, 171, 174–176, 178–183, 185, 186, 208–210, 213, 217, 223–225, 227–228, 246, 265, 267–271, 273, 276, 278, 282, 284–286, 289, 290, 293, 300, 307, 310, 311, 313, 315–319, 331, 335, 339, 340, 346–348, 357, 363, 364, 366, 367, 395, 396, 402, 409, 423, 424, 426, 447, 459, 474, 476, 478, 480–482, 484, 489, 490, 491, 493, 494, 496–499, 501–503, 505, 506, 508, 510, 511, 523, 538, 542, 558, 572, 575
Пальмира — 133, 146
Пальмирский оазис — 75
Париж — 496, 555
Патмос — 498
Патриарший монастырь во им. свв. Константина и Елены в Иерусалиме — 210
Пафос — 172
Св. Пелагеи монастырь в Иерусалиме — 215
Пелопоннес — 103, 183
Передняя Азия — 13, 52, 80, 104
Персия — 24
Петра Аравийская — 143, 144
Петербург, Санкт-Петербург — 16, 17, 405, 408, 411, 413–418, 421, 497, 506, 573
Подолия — 387
Польша — 358, 364, 370, 373, 375, 384, 390, 405
Помпеополис — 85
Понт — 76

Португальцы — 424
Предтеченский монастырь — см. св. Иоанна Предтечи монастырь в Иерусалиме
Преображения монастырь на горе Фавор — 62
Прииорданская гряда — 478
Птолемаида — см. Акка
Птолемаидская епархия — 161
Путивль — 361, 370–372, 374, 406

Р

Рагуза (Дубровник) — 321
Ракка (Каллиник) — 75
Рама — 90
Рамалла — 90, 138
Рамла (Рамле) — 22, 27, 31, 45, 58, 140, 158, 225, 272, 366, 423, 424, 496, 533
Рас Баальбек — 194, 196, 201, 259, 263, 507, 524
Рашея — 128
Рашид — 285
Речь Посполитая — 176, 345, 362, 363
Рим — 24, 42, 43, 55, 60, 65, 90, 95, 103, 264, 294, 299, 305, 324, 376, 404, 423, 425, 429, 430, 432–438, 440, 441, 445, 456–458, 466, 467, 469, 471, 472, 513, 514, 523, 526, 527, 534, 536, 537, 544, 546, 549, 555, 574, 582
Римская империя — 14, 39, 118, 500
Риони, р. — 398
Родос — 270, 301
Рождества Богородицы монастырь в Иерусалиме (Сретенский, Малая панагия, Сейданая) — 212
Рождества Богородицы монастырь в сел. Рас-Баальбек — 259
Российская империя — 421, 422, 573
Россия — 13, 16, 112, 114, 150, 166, 175, 176, 181, 199, 203, 209, 238, 247, 268, 274, 286, 274, 286, 303, 319, 321, 327, 331, 334, 343, 346–349, 351–352, 354, 355, 357–359, 361–368, 370–377, 379, 380, 382–384, 396, 398, 401, 404–416, 418–422, 459, 493, 496, 498, 514, 517–519, 558, 570, 575
Румелия — 290, 303
Румыния — 288
Румыны (см. также валахи, молдаване) — 167, 268, 387, 473
Русские — 111, 270, 360, 367, 386, 402, 416, 431
Русское государство (см. также Московское царство) — 355, 362, 384, 396, 406
Русь, Русская земля — 86, 89, 91, 178, 267, 347, 354

С

Саввино-Сторожевский монастырь — 370
Св. Саввы лавра (см. также Мар Саба) — 30–33, 36, 37, 40–42, 62, 63, 79, 81, 88, 92, 93, 162–165, 171–178, 181, 204, 208, 213, 218–220, 225, 227–231, 258, 265, 272, 278–280, 284, 351, 353, 354, 356, 407, 409, 475–477, 481, 489, 503, 504, 511, 513, 532
Св. Саввы монастырь в Яссах — 566
Садад — 129
Сайда (см. также Сидон) — 106, 108, 112, 125, 126, 142, 150, 157, 425, 437–440, 442, 444, 446, 457, 459, 463, 464, 546

Сайданайский монастырь (Рождества Пречистой Богородицы) — 126, 196, 235–241, 259, 263, 264, 307, 446, 479, 488, 512, 540, 556
Сайданайя, сел. — 127, 133, 160, 189, 196, 236, 237, 239, 241, 242, 246, 438, 446, 458, 483, 488, 512
Салиба — 123
Салоники — 270
Сальт — 138, 269
Сальхад — 132
Самаритяне — 59, 141
Самария — 275
Самарканд — 149
Самосат — 94
Самра’ — 22
Санкт-Петербург — см. Петербург
Саннин, гора — 252
Сафад — 110, 139
Сафита — 125, 133, 261
Сахара — 149
Сваны — 400
Св. земля — 23, 30, 38, 43, 44, 57, 59, 61, 62, 66, 67, 69, 80, 81, 136, 137, 139, 155, 159, 163, 171, 173, 175, 179–181, 183, 208, 211, 217, 227, 234, 268, 274, 276, 282, 283, 285, 316, 326, 330, 334, 348, 403, 406, 422, 476, 477, 481, 489–491, 494, 497, 501, 502, 504, 507, 572, 573, 575
Св. град (см. также Иерусалим) — 37, 57–59, 66, 69, 81, 89, 135, 136, 153, 177, 210, 217, 267, 275, 321, 327, 357, 364, 378, 483, 510
Севастия (Сивас) — 77, 274
Северная Африка — 104
Северная Европа — 425
Сейданая — см. Рождества Богородицы монастырь в Иерусалиме
Селевкия Исаврийская — 94
Селевкия Сирийская — см. Маалюля
Сельджуки (см. также турки-сельджуки) — 55, 56, 65
Сербия — 81, 96, 105, 171, 175, 208, 346, 353, 385, 573
Сербская церковь — 80
Сербы — 81, 93, 154, 162, 171–176, 178, 180, 181, 217–219, 227, 267, 268, 270, 316, 320, 364, 392, 431, 504
Сергиополь (Сергиополис, Русафа) — 75, 94
Свв. Сергия и Вакха монастырь в Маалюле — 242, 243
Свв. Сергия и Вакха монастырь на Ливане — см. Кафтун, монастырь
Священная Римская империя — 386
Сивас — см. Севастия
Сидон (см. также Сайда) — 70, 108, 126, 198, 199
Силистрия — 285
св. Симеона Столпника монастырь (Мар Сам‘ан) под Антиохией — 75, 208
св. Симеона Столпника монастырь в Бискинте — 457
св. Симеона Столпника Старшего монастырь под Халебом — 243
св. Симеона Чудотворца монастырь под Бейрутом (Мар Сам‘ан аль-Аджаиби) — 75, 253
Симбирск — 379
Синай — 31, 36, 92, 93, 116, 143, 144, 164, 166, 172, 208, 209, 218, 241, 286, 293–296, 395, 430, 480, 495, 518, 523, 548
Синайская гора — 320
Синайская пустыня — 89
Синайский массив — 116

Синайский мон-рь св. Екатерины (Неопалимой Купины) — 15, 36, 40, 67, 79, 86, 91, 93, 162, 184, 208, 209, 221, 236, 241, 284, 293–295, 349, 353, 354, 377, 378, 406, 418, 481, 491, 523, 542
Синоп — 274, 375
Сион, гора — 69, 80, 135, 172, 179, 214, 312, 316, 321, 368, 475
Сионз — 401
Сирия — 13–16, 19–21, 24, 25, 32, 34, 37, 40–42, 46–48, 50–53, 56, 57, 64, 65, 70–75, 79, 85, 90, 107, 109, 112–118, 120, 123, 124, 126, 128, 129, 133, 144–148, 150–152, 155, 157–160, 167, 168, 173, 186–188, 190, 192, 193, 197, 199, 200, 205, 208, 209, 221, 235, 236, 240, 242, 243, 245, 248, 251, 259, 260, 263–266, 275, 276, 289, 290, 300, 301, 303–310, 339, 346, 361, 390, 395, 398–400, 420, 421, 423, 425–428, 430, 431, 436, 439, 442, 445–448, 450–452, 458–461, 463, 465, 467, 469, 471, 474, 479, 480, 484, 485, 487, 488, 498, 503, 505, 506, 508, 509, 513, 518, 519, 537–542, 544, 553, 554, 558, 559, 561, 562, 566, 567, 571
«Сирияне» — 267, 268
Сирийская пустыня — 14, 116, 117, 120, 129, 132, 146
Сирийцы — 13, 61, 293, 307, 428, 445, 526, 536, 563
Сиро-египетский регион — 23, 28, 473, 576
Сиро-палестинский регион — 86, 93, 118, 346, 475, 480, 481
Сиро-яковиты — 52, 57, 64, 66, 91, 121, 123, 127–129, 135, 237, 268, 269, 315, 316, 318, 425, 483, 583–584
Сиснийя — 125, 200
Сицилия — 48
Скифополь — 61
Славяне — 80, 167, 268, 277, 387, 473, 561
Смирна — 79, 270
Смоленск — 352
Снягову, монастырь — 562
Согдийцы — 13
Сорокадневная гора — 78
Спасителя (ранее — св. Иоанна Богослова) монастырь в Иерусалиме — 179, 321
Спасителя монастырь — см. Дейр аль-Мухаллис
Спасский монастырь под Калугой — 372
Св. Спиридона монастырь в Бухаресте — 289
Средиземноморье — 105, 107, 110, 345, 358, 411, 459
Сретенский монастырь — см. Рождества Богородицы монастырь в Иерусалиме
Стамбул (см. также Константинополь) — 100, 101, 105, 108, 109, 112, 114, 131, 178, 185, 199, 201, 204, 210, 247, 270, 286, 288, 291, 296, 298, 301, 302, 304, 312, 321–326, 329–333, 347, 349, 351, 353, 356–358, 395, 398, 403, 411, 413, 416, 418, 425, 450, 451, 490, 499, 561, 563
Сук аль-Гарб — 261

Т

Таганрог — 422
Тадмор (Пальмира) — 129, 146
Тайбе — 475, 489, 533

Таннурин — 125
Танухиды — 34
Тартус — 116, 130
Тарс — 61, 130
Тбилиси (см. также Тифлис) — 379, 383, 384, 399, 400, 402
Тебриз — 70, 77, 84
Терек, р. — 401
Тивериада — 60, 274
Тивериадское оз. — 116, 247, 275
Тигр, р. — 77, 584
Тиннис — 45
Тир — 57, 85, 198, 199, 425, 459, 464
Тифлис (см. также Тбилиси) — 274, 383, 420, 518
Тоскана — 108
Трапезунд (Трабзон) — 398, 399
Триполи (Тарабулус аш-Шам) — 71, 84, 106, 116, 124, 125, 133, 156, 160, 197–199, 201, 235, 236, 244–247, 249, 254, 255, 257–261, 263–266, 270, 306, 379, 425, 429, 430, 438, 446, 451, 464, 479, 487, 488, 510, 512, 523, 540, 544, 573
Триполийская епархия — 235
Триполийский эялет — 108, 120, 201, 263
Троице-Сергиева лавра — 357, 365,
Тунис — 107, 109
Тур Абдин — 77, 584
Турки-сельджуки — 55
Турция — 15, 330, 331, 334, 341, 363, 385, 387, 388, 411, 427, 459, 463, 471
Турки — 57, 90, 96, 101, 119, 137–139, 141, 147, 168, 175, 179, 182, 210, 215, 224, 225, 238, 249, 268, 269, 271, 274, 278, 280, 285, 286, 296, 298, 302, 328, 330, 331, 336, 340, 347, 358, 363, 364, 369, 375, 386–388, 410, 413, 414, 415, 431, 475, 476, 501
Тырговишт — 375
Тырновский патриархат — 96
Тюрки — 76

У

аль-Убейд (убейдии), племя — 220, 221, 224
Украина — 150, 162, 264, 268, 285, 302, 352, 355, 356, 363, 364, 369, 372, 375, 387, 391, 405, 406, 418, 419, 425, 431, 435
Украинцы — 270, 406
Умм аль-Джималь — 22, 35
Умм ар-Расас — 36
Умм Шомер — 36
Униаты — 16, 20, 126, 142, 243, 266, 308, 423, 437, 445–461, 463–467, 469–472, 503, 531, 535–537, 541–543, 549, 551, 553–555, 560, 566, 569, 574
Урмия, оз.
Урхай — см. Эдесса
Успения Богородицы монастырь в Иерусалиме (Введения, Одигитрия, Большая Панагия) — 211
Успения Пресв. Богородицы монастырь под Триполи — см. Кафтин, монастырь
Успения Пресв. Богородицы Кафтун монастырь — см. Кафтун, монастырь
Успения Пресв. Богородицы Натур монастырь — см. Натур монастырь
Успения Пресв. Богородицы Хаматура монастырь — см. Хаматура, монастырь
Успенский Баламандский монастырь — см. Баламандский монастырь

Ф

Фавор, гора — 62, 78, 144, 424
Файюм — 74
Фанар — 103, 104, 298, 299, 303–305, 309. 346, 356, 361, 414, 421, 439, 442, 445, 446, 449, 455, 463, 469–471, 529, 574
Фанариоты — 103, 104, 169, 170, 184, 185, 205, 258, 289, 301, 303–306, 379, 382, 424, 445, 533, 581
Фандакумийя — 275
Фатимидский халифат — 47–49, 51
Фахайс — 506
Св. Федора Стратилата и Феодора Тирона монастырь в Иерусалиме — 179, 214, 217, 233, 277
Св. Феклы монастырь в Иерусалиме — 80, 179, 212, 216, 228, 231, 233
Св. Феклы монастырь в Маалюле — 235, 242, 243, 263
Феодосиополь — см. Эрзурум
Св. Феодосия монастырь в Иудейской пустыне — 32, 78, 225
Фи‘а — 244
Филастын, пров. — 23
Финикия — 144
Фихль (Пелла) — 23
Св. ап. Фомы монастырь в Сайданае — 241, 242
Фракия — 51
«Франки» — 58, 59, 63, 69, 109, 121, 135, 179, 181, 215, 269, 276, 293, 317, 318, 321–324, 329, 331, 333, 336, 337, 339, 366, 393, 423, 427, 428, 438, 452, 490, 494, 520
Францисканцы — 230, 317–319. 321, 323, 328–331, 334, 338, 341, 344. 424, 440, 441, 475, 480
Франция — 144, 181, 292, 330, 425, 426, 436, 449, 465, 564, 575
Французы — 113, 271, 330, 335, 415, 448, 494
Фурзуль — 128, 444
Фустат — 46

Х

Хабур — 75
Хадаф — 129
Хайфа — 62, 142, 424, 459
Хаккиари — 152, 154
Халдеи («Халдейцы») — 123, 268
Халеб (Алеппо) — 26, 33, 35, 42, 46, 47, 52, 68, 70, 72, 106, 107, 109, 117, 120, 123, 124, 130, 132, 133. 144, 146, 147, 150, 152, 157, 160, 190, 191, 193, 194, 197, 201–205, 235, 241, 243, 246, 249, 265, 274, 275, 299, 305, 312, 375, 397, 399, 405, 425–427, 429, 430, 433, 435–439, 442, 444, 446–451, 453–459, 463, 464, 469–471, 479, 486, 505, 511, 513, 514, 517, 518, 522–524, 527, 529–531, 534, 538, 542, 544, 548, 552, 563, 564, 571–573, 575, 582, 584
Халебская епархия — 187, 437, 455
Халебский эялет — 120, 269, 276
Халифат — 14, 19–27, 31, 33, 34, 36. 37, 39, 40, 42–49, 51, 70
Хама (Епифания) — 90, 116, 117, 120, 128–130, 133, 146, 152, 173, 192, 197, 198, 240, 241, 248, 265, 302, 305, 306, 470, 471, 510, 511, 513, 524
Хаммара — 128
Хаматура (Успения Пресв. Богородицы) монастырь 246, 257, 258, 262, 263, 266, 510, 523
Ханак — 129

Св. Харитона монастырь (Мар Харитун) в Иудейской пустыне — 32, 37, 40, 62, 78, 225
Св. Харитона монастырь в Иерусалиме — 216
Хаттин — 66, 68
Харран — 68
Хасбея — 128
Хауран — 38, 117, 120, 132, 133, 145, 154, 160, 188, 200, 275, 437, 572
Хеврон (аль-Халиль) — 92, 135, 137, 138, 141, 166
Хермон, гора — 116
Хиджаз — 105
Хиджазская дорога — 154
Хиджая, племя — 221
Химьяр — 149
Хиос (Сакиз) — 184, 270, 285, 359, 376, 433, 566
Хисн — 125
Хольван — 26
Хомс (Эмеса) — 34, 45, 116, 117, 120, 124, 128, 129, 133, 147, 157, 243, 259, 446, 464, 487, 523, 524, 547, 554, 584
Хопи, р. — 398
Хора, монастырь — 44
Хорасанцы — 47
Хорезм — 55, 149
Хорезмийцы — 69
Хорив, гора — 36
Хузива монастырь в Вади Кельт — 32, 62, 63, 78
аль-Хусн — 125, 133, 238

Ц

Царьград, Цареград (см. также Константинополь, Стамбул) — 358, 392
Центральная Азия — 13, 149, 425

Ч

Чемишгезек — 131
Черная гора — 54, 75
Черногория — 561
Чигирин — 371, 406

Ш

Шавбак — 77, 92, 138
Шам, вилайет, см. также Дамасский вилайет — 269, 276
Шам, см. также Дамаск — 308, 312, 553, 556, 557
Шаркият ан-Небк, хребет — 116
Шведы — 373, 394
Швеция — 359, 362, 373–375
Шемаха — 379, 382, 383, 402
Шувейр — 246, 250, 253, 262, 265, 266, 438, 444–446, 450, 457, 525, 530, 535, 536, 564, 565, 567, 568
Шугр — 130
Шуф — 107, 125, 554, 582

Э

Эдесса — 26, 41, 46, 47, 52, 56–58, 61, 68, 131, 133
Эдирне — см. Адрианополь
Эздраелонская долина — 116
Элуса — 23
Эмеса — см. Хомс
Эпир — 84
Эрзурум (Ирзрум, Феодосиополь) — 133, 274, 383, 399
Эрзинджан (Кельзене) — 76
Эривань — 274

Эчмиадзин — 98
Эфес — 270
Эфиопия — 48, 66, 136, 164, 168, 269, 276, 316–318, 326
Эфиопы — 13, 66, 136, 164, 168, 269, 276, 316–318, 326
«Эфиопы» в значении «арабы» — 272

Ю

Южная Азия — 425
Юдоль Плачевная (вади ан-Нар) — 218

Я

Ябруд (Памфилия) — 127, 133, 196, 243, 488
Яковиты, см. также сиро-яковиты — 26, 51, 52, 317, 470
Ярмук, вади — 22, 138
Ярославль — 355, 484
Ясила — 22
Яссы — 172, 284–289, 292, 357, 360, 365, 368, 369, 371, 377, 498, 545, 547, 566, 567
Яффа — 111, 140–142, 147, 153, 270–274, 281–283, 423, 424, 477, 478, 482, 540

Б И Б Л И О Г Р А Ф И Я

Архивы, рукописные собрания и каталоги рукописей

АВПРИ – Архив внешней политики Российской империи.

Фонд 89. «Сношения России с Турцией».

Фонд 90. «Константинопольская миссия».

Анастасий ибн Муджалла. – Рукопись В 1220 собрания ИВИ РАН «Полемическое послание мелькитского епископа Анастасия аль-Марманити ибн аль-Муджалла папе Григорию XIII». Л. 85–104 б.

Бантыш-Каменский Н.Н. – *Бантыш-Каменский Н.Н.* Реестры Греческим делам Московского архива Коллегии иностранных дел. М. 2001.

ИВР РАН – Институт восточных рукописей РАН, С.-Петербург.

Краткий обзор собрания рукописей, принадлежавшего еп. Порфирию. – Краткий обзор собрания рукописей, принадлежавшего преосв. еп. Порфирию, а ныне хранящегося в Императорской Публичной библиотеке. СПб. 1885.

Макарий. Архиереи. – [*Макарий III аз-За'им*]. [Архиереи и епархии Антиохийской церкви]. Рукопись В 1227 собрания ИВР РАН. С. 63–78.

Морозов Д.А. – Краткий каталог арабских рукописей и документов Российского государственного архива древних актов. Сост. Д.А. Морозов. М. 1996.

Отчет ИПБ. 1899 г. – Отчет Императорской Публичной библиотеки за 1899 г. СПб. 1903.

РГАДА – Российский Государственный Архив Древних Актов.

Фонд 27 – «Приказ Тайных дел».

Фонд 52 – «Греческие дела».

Фонд 1608 – «Г.А. Муркос».

РНБ. Ар. н. с. – Российская Национальная Библиотека (СПб). Рукописный отдел. Арабская новая серия

Рукоп. Баламанд. – Аль-махтутат аль-арабийя фи-ль-адйира аль-уртудуксийя аль-антакийя фи Любнан. Аль-джуз ас-сани: дайр Сайида аль-Баляманд (Арабские рукописи в монастырях православного Антиохийского патриархата в Ливане. Ч. 2.: Монастырь Богородицы аль-Баламанд). Бейрут. 1994.

Рукоп. Востфака. – *Шейхо Л.* аль-Махтутат аль-арабийя фи хазна куллиятина аш-шаркийя (Арабские рукописи собрания Восточного факультета [университета

св. Иосифа]) / аль-Машрик. 1904. Т. 7. С. 33–38, 73–79, 122–128, 276–283, 331–336, 487–490, 676–682, 1066–1072.

Рукоп. Дамаск. – Аль-махтутат аль-арабийя фи мактаба батриркийя Антакийя ва саир аль-Машрик ли-р-рум аль-уртудукс (Арабские рукописи библиотеки православного Антиохийского патриархата). Бейрут, 1988.

Рукоп. Дейр аль-каддис Димитриус. – Васф махтутат Дейр аль-каддис Димитриус Кусба (Описание рукописей монастыря св. Димитрия Кусба) / Аль-махтутат аль-арабийя фи-ль-адйира аль-уртудуксийя аль-антакийя фи Любнан. Аль-джуз аль-авваль (Арабские рукописи в монастырях православного Антиохийского патриархата в Ливане. Ч. 1). Ливан (б.м.). 1991.

Рукоп. Дейр аль-Маляк Микаил – Васф махтутат дейр аль-маляк Микаил Бука‘ата (Описание рукописей монастыря архангела Михаила Бука‘ата) / Аль-махтутат аль-арабийя фи-ль-адйира аль-уртудуксийя аль-антакийя фи Любнан. Аль-джуз аль-авваль (Арабские рукописи в монастырях православного Антиохийского патриархата в Ливане. Ч. 1). Ливан (б.м.). 1991.

Рукоп. Дейр аль-Харф. – Васф махтутат дейр аль-каддис Джавурджийус Дейр аль-Харф (Описание рукописей монастыря св. Георгия Дейр аль-Харф) / Аль-махтутат аль-арабийя фи-ль-адйира аль-уртудуксийя аль-антакийя фи Любнан. Аль-джуз аль-авваль (Арабские рукописи в монастырях православного Антиохийского патриархата в Ливане. Ч. 1). Ливан (б.м.). 1991.

Рукоп. Кафрбейгим. – Махтутат абрашия Хама (Рукописи епархии Хама) / Махтутат абрашийят Хумс ва Хама ва аль-Лязикия ли-р-рум аль-уртудукс (Арабские рукописи православных епархий Хомс, Хама и Латакия). Бейрут. 1994.

Рукоп. Латакия. – Махтутат абрашия аль-Лязикия (Рукописи епархии Латакия) / Махтутат абрашийят Хумс ва Хама ва аль-Лязикия ли-р-рум аль-уртудукс (Арабские рукописи православных епархий Хомс, Хама и Латакия). Бейрут. 1994.

Рукоп. Мар Ильяс аль-Хомси. – Махтутат абрашия Хумс (Рукописи епархии Хомс) / Махтутат абрашийят Хумс ва Хама ва аль-Лязикия ли-р-рум аль-уртудукс (Арабские рукописи православных епархий Хомс, Хама и Латакия). Бейрут. 1994.

Рукоп. Мар Юханна Дума. – Васф махтутат дейр аль-каддис Юханна аль-Ма‘мадан Дума (Описание рукописей монастыря св. Иоанннa Крестителя Дума) / Аль-махтутат аль-арабийя фи-ль-адйира аль-уртудуксийя аль-антакийя фи Любнан. Аль-джуз аль-авваль (Арабские рукописи в монастырях православного Антиохийского патриархата в Ливане. Ч. 1). Ливан (б.м.). 1991.

Рукоп. Мухаррада. – Махтутат абрашия Хама (Рукописи епархии Хама) / Махтутат абрашийят Хумс ва Хама ва аль-Лязикия ли-р-рум аль-уртудукс (Арабские рукописи православных епархий Хомс, Хама и Латакия). Бейрут. 1994.

Рукоп. Хама. – Митрания Хама (Митрополия Хамы): Махтутат абрашия-т Хама (Рукописи епархии Хама) / Махтутат абрашийят Хумс ва Хама ва аль-Лязикия ли-р-рум аль-уртудукс (Арабские рукописи православных епархий Хомс, Хама и Латакия). Бейрут. 1994.

Рукоп. Хаматура. – Васф махтутат дейр Сейида Хаматура Кусба (Описание рукописей монастыря Богородицы Хаматура Кусба) / Аль-махтутат аль-арабийя фи-ль-адйира аль-уртудуксийя аль-антакийя фи Любнан. Аль-джуз аль-авваль (Арабские рукописи в монастырях православного Антиохийского патриархата в Ливане. Ч. 1). Ливан (б.м.). 1991.

Рукоп. Хомс. – Митрания Хумс (Митрополия Хомса): Махтутат абрашия Хумс (Рукописи епархии Хомс) / Махтутат абрашийят Хумс ва Хама ва аль-Лязикия лир-рум аль-уртудукс (Арабские рукописи православных епархий Хомс, Хама и Латакия). Бейрут. 1994.

Рукоп. Шувейр. – Васф махтутат дейр ан-наби Ильяс аль-батриркий Шувейя (Описание рукописей ставропигиального монастыря пр. Илии Шувейя) / Аль-махтутат аль-арабийя фи-ль-адйира аль-уртудуксийя аль-антакийя фи Любнан. Аль-джуз аль-авваль (Арабские рукописи в монастырях православного Антиохийского патриархата в Ливане. Ч. 1). Ливан (б.м.). 1991.

СПбФ АРАН – Санкт-петербургский филиал архива Российской Академии Наук. Фонд 1026/1. Крачковский И.Ю. № 246. О рукописях Азиатского музея.

Халидов А.Б. – Арабские рукописи Института Востоковедения АН СССР. Краткий каталог. Под ред. А.Б. Халидова. М. 1986.

Sijill of Jerusalem. Vol. 58. P. 385. – Акт из архива шариатского суда г. Иерусалима об утверждении иерусалимского патриарха Софрония. Май 1579.

Troupeau G. – Bibliotheque Nationale. Catalogue des manuscripts Arabes. Premiere partie. Manuscrits Chretiens. T. 1. Par *Gerard Troupeau*. P. 1972.

Источники

А‘маль ад-диван ас-сиррий. – А‘маль ад-диван ас-сиррий Consintoire аллязи ин‘акада фи 3 шубат сана 1744 ли манах аль-бальюм ли Кирилус Танас (Протокол секретной кацелярии Consintoire от 3 февраля 1744 г. о посылке паллиума Кириллу Танасу) / *Михаил Брейк.* Тарих аш-Шам. Димашк. 1982. Приложения. С. 155–162.

Агрефений. – Хожение архимандрита Агрефения / *Малето Е.И.* Антология хожений русских путешественников XII–XV века. М. 2005.

Аль-‘Арифа би интихаб Кириллус Танас – аль-‘Арифа аль-мукаддима ли-д-дауля би интихаб Кириллус Танас батриркан ‘аля йад ‘Усман баша Абу Таук вазир аш-Шам (Извещение, направленное правительству, об избрании Кирилла Танаса патриархом, писано Усман-пашой Абу Тауком, наместником Дамаска) / *Михаил Брейк.* Тарих аш-Шам. Димашк. 1982. Приложения. С. 123–131.

Андрей Игнатьев. – Путешествие из Константинополя в Иерусалим и Синайскую гору, находившагося при Российском посланнике, графе Петре Андреевиче Толстом, священника Андрея Игнатьева и брата его Стефана, в 1707 году / Паломники-писатели петровскаго и послепетровскаго времени или путники во

град Иерусалим. Под ред. архимандрита Леонида // Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1874. № 3. V. С. 27–54.

Анфим Анхиальский. – Рассказы монаха Анфима Анхиальского, секретаря Святогробского братства / Материалы для истории Иерусалимской патриархии XVI–XIX в.Т. 1. С. 325-350.

Аль-Джабарти. ‘Аджаиб. – *Абд ар-Рахман аль-Хасан аль-Джабарти*. ‘Аджаиб аль-асар фи т-тараджим ва аль-ахбар. Т. 1. Аль-Кахира. 1879.

Арсений Суханов. – Проскинитарий Арсения Суханова. 1649–1653 гг. СПб. 1889.

Асатиани Н.Ш. – Материалы к истории Грузии XVII века (Описание Грузии, составленное Павлом Алеппским). Подготовка к изданию, исследование и комментарии Н.Ш. Асатиани. Тбилиси. 1973. С. 69–79 (исследование и комментарии на груз. яз.).

Базили К.М. 1875. – *Базили К.М.* Сирия и Палестина под турецким правительством в историческом и политическом отношениях. СПб. 1875. Т. 2.

Базили К.М. 2007. – *Базили К.М.* Сирия и Палестина под турецким правительством в историческом и политическом отношениях. М. 2007.

Бат-Йеор. – *Бат-Йеор.* Зиммии. Евреи и христиане под властью ислама. Т. 2. Иерусалим, 1991.

Баумгартен М. – Посетитель и описатель Святых мест в трех частях света состоящих, или путешествие Мартына Баумгартена, немецкой империи дворянина и кавалера, в Египет, Аравию, Палестину и Сирию. СПб. 1794.

Бенедикт XIV. – *Бенедиктус аль-баба XIV*. Иля аль-ах аль-муваккар Кириллус аль-антакий аль-касуликий батрирк ар-рум аль-малякийя (*Папа Бенедикт XIV*. Любезному брату Кириллу Антиохийскому католическому патриарху румов-мелькитов) / *Михаил Брейк.* Тарих аш-Шам. Димашк. 1982. Приложения. С. 164–166.

Березин И.Н. Православные церкви в Турции. – *Березин И.Н.* Православные и другие христианские церкви в Турции / Библиотека для чтения, Т. 133. 1855. III. С. 1–70.

Березин И.Н. Христиане в Месопотамии и Сирии. – *Березин И.Н*. Христиане в Месопотамии и Сирии / Москвитянин. 1854. № 16. С. 129–156. № 17. С. 1–28. Христиане в Сирии / Там же. 1855. № 2. С. 17–56, № 3. С. 65–88.

Борьба православных и латинян из-за обладания Св. местами. – Борьба православных и латинян из-за обладания Св. местами в 1631/7 гг. / СИППО. 1899. С. 171–192.

БЦЛ – Из бейрутской церковной летописи XVI–XVIII вв. / Древности Восточныя. Т. III. Вып. 1. М. 1907. С. 1–89.

Варлаам. – Перегринация, или путник, в нем же описуется путь до святого града Иерусалима и вся святая места палестинская, от иеромонаха Варлаама, бывшаго тамо в 1712 г. / Паломники-писатели петровскаго и послепетровскаго времени, или путники во град Иерусалим. Под ред. Архимандрита Леонида // Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1874. № 3. V. С. 55–77.

Варсонофий. – Хождение священноинока Варсонофия ко святому граду Иерусалиму в 1456 и 1461–2 г. М. 1896.

Василий Гагара. – Житие и хождение в Иерусалим и Египет казанца Василия Яковлева Гагары. 1634–1637 гг. СПб. 1891.

Василий, гость. – Хождение гостя Василия. СПб. 1884.

Вишенский И. – Путешествие иеромонаха Ипполита Вишенского в Иерусалим, на Синай и Афон. СПб. 1914.

Вольней К.-Ф. – Путешествие Волнея в Сирию и Египет, бывшее в 1783, 1784, 1785 годах. М. 1793. Т. II.

Гавриил Назаретский. – Повесть о Святых и богопроходных местах св. града Иерусалима, приписываемая Гавриилу, Назаретскому архиепископу. 1651 г. СПб. 1900.

Гиббенет Н. – *Гиббенет Н.* Историческое исследование дела патриарха Никона. Ч. 2. СПб. 1884.

Григорович-Барский В. 1800. – Пешеходца Василия Григоровича-Барскаго-Плаки-Албова, уроженца Киевскаго, монаха Антиохийскаго, путешествие к святым местам в Европе, Азии и Африке находящимся, предпринятое в 1723 и оконченное в 1747 году, им самим писанное. СПб. 1800.

Григорович-Барский В. 1885. – Странствия Василья Григоровича-Барскаго по святым местам Востока с 1723 по 1747 г. Ч. I. СПб. 1885.

Григорович-Барский В. Письма. – Письма пешеходца Василия Григоровича-Барского. 1723–1746 / Русский Архив. 1874 № 9. С. 513–531.

Даниил. – «Хожение» игумена Даниила в Святую землю в нач. XII в. СПб. 2007.

Даниил Эфесский. – Рассказ и путешествие по святым местам Даниила митрополита Эфесского. СПб. 1884.

Досифей. Грамоты. – Грамоты Досифея / *Каптерев Н.Ф.* Сношения иерусалимского патриарха Досифея с русским правительством (1669–1707). М. 1891. Приложения. С. 1–91.

Досифей. История епископии горы Синая. – *Досифей.* История епископии горы Синая / Материалы для истории архиепископии Синайской горы. Т. 2. С. 1–209. СПб. 1909.

Досифей. Неизданные главы. – Неизданные главы истории Иерусалимских патриархов патриарха Досифея Нотара / СИППО. 1896. С. 23–42.

Досифей. Послания. – Послания иерусалимских патриархов в Грузию / ТКДА. 1866. № 2. С. 157–173.

Душеспасительный рассказ о Св. Гробе. – Душеспасительный рассказ о Св. Гробе / Восемь греческих описаний Св. мест XIV, XV и XVI вв. СПб. 1903. С. 22–38, рус. пер. С. 162–176.

Евтихий. – *Eutichii Patriarchae Alexandrini* Annales. Pars prior / Ed. L. Sheikho. Beryti; Parisiis, 1906; Pars posterior. Accedunt Annales Yahia Ibn Said Antiochensis / Ed. L. Sheikho. Beryti, Parisiis, 1909.

Жеми И. – Антиохийские патриархи в арабском списке священника Иоанна Жеми, 1756 года / Восток Христианский. Сирия // ТКДА. 1875. Март. I. С. 385–480.

Житие Антония / Раваха – (*Кипшидзе И.А.*) Житие и мученичество св. Антония / Раваха / ХВ. Т. 2. Вып. 1. СПб. 1914. С. 54–104.

Житие Петра Капетолийского – *(Кекелидзе К.)* Житие Петра Нового, мученика Капетолийского / ХВ. Т. 4. Вып. 1. С. 1–71.

Житие Романа Нового – *Кекелидзе К.* Новооткрытый агиологиический памятник иконоборческой эпохи (Житие св. Романа Нового) / ТКДА. 1910. июнь. С. 201–238.

Зайят Х. – Habib Zayat. Vie du patriarche melkite d`Antioche Christophore (m. 967) par le protospathaire Ibrahim b. Yuhanna. Document inedit du Xe siecle / Proche-Orient Chretien. 2 (1952). P. 11–38, 333–366.

Зевульф. – Путешествие Зевульфа в Святую Землю 1102–1103 гг. / Житье и хожденье Даниила, Русскыя земли игумена 1106–1108 г. Ч. 2. Приложение 5. СПб. 1885. С. 263–291.

Зосима. – *(Прокофьев Н.И.)* Хождение Зосимы в Царьград, Афон и Палестину / Вопросы Русской Литературы. М. 1971. УЗ МГПИ. Т. 455. С. 12–42.

Иаков Веронский. – Хождение ко святым местам августинского монаха Иакова Веронского в 1335 г. / СИППО. 1896. С. 94–115.

Игнатий. – Описание путешествия отца Игнатия в Царьград, афонскую гору, Св. землю и Египет. 1766–1776 гг. СПб. 1891.

Игнатий Смолнянин. – Хождение Игнатия Смолнянина. СПб. 1887.

Ильминский Н.И. – Общий отчет бакалавра Н.И. Ильминского за время пребывания его на Востоке / В память о Николае Ивановиче Ильминском. Казань. 1892. С. 357–386.

Иоанн Фока. – Иоанна Фоки сказание вкратце о городах и странах от Антиохии до Иерусалима… конца XII в. СПб. 1889.

Иоанникий. – Собственноручные записки Иоанникия, патриарха Александрийского, о синайских делах в Египте / Материалы для истории архиепископии Синайской горы. Т. 2. С. 210–263. СПб. 1909.

Иона. – Повесть и сказание о похождении в Иерусалим и во Царьград черного диакона Ионы Маленького. 1649–1652. СПб. 1895.

Историческое сказание о подвижничестве Илии Нового. – Историческое сказание о подвижничестве святого великомученика Илии Нового из илиополитов, пострадавшего в Дамаске / Сборник палестинской и сирийской агиологии. Вып. 1. СПб. 1907. С. 49–68.

Камаль ад-Дин ибн аль-Адим. – *Камаль ад-Дин ибн аль-Адим.* Сливки, снятые с истории Халеба / *Семенова Л.А.* Из истории средневековой Сирии. Сельджукский период. М. 1990. С. 104–217.

Каптерев Н.Ф. Сношения иерусалимских патриархов. – *Каптерев Н.Ф.* Сношения Иерусалимских патриархов с русским правительством. Т. I–II. СПб. 1895–1898.

Киракос Гандзакеци. – *Киракос Гандзакеци*. История Армении. Пер., предисл., комм. Л.А. Ханларян. М. 1976.

Кирилл Танас. Рисалятан. – (*Л.Ш.*) Рисалятан ли-ль-батрирк Кириллус Танас (Два послания патриарха Кирилла Танаса) / аль-Машрик. 1909. С. 706–709.

Крымский А.Е. Письма из Ливана. – *Крымский А.Е.* Письма из Ливана. 1896–1898. М. 1975.

Леонтий. – Из жития иерусалимского патриарха Леонтия. С. XXV–XXXVII / Иоанна Фоки сказание вкратце о городах и странах от Антиохии до Иерусалима… конца XII в. СПб. 1889.

Лукьянов И. – Путешествие в Святую землю священника Лукьянова / Русский архив. 1863. Вып. 1. Кол. 21–64. Вып. 2. Кол. 114–159. Вып. 3. Кол. 223–264. Вып. 4. Кол. 305–343. Вып. 5–6. Кол. 385–415.

Макарий. Грузия в 17 столетии. – Грузия в 17 столетии по изображению патриарха Макария / Православный собеседник. 1905, янв., С. 111–127, март, С. 441–458, май, С. 66–93.

Макарий иеромонах. – Путь нам иеромонахам Макарию и Селиверсту из монастыря Всемилостивого спаса Новгородка Северскаго до св. града Иерусалима поклонитися Гробу Господню / Паломники-писатели петровскаго и послепетровскаго времени, или путники во град Иерусалим. Под ред. Архимандрита Леонида // Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1874. № 3. V. С. 1–26.

Максим Симский. – *Максим Симский.* История Иерусалимских патриархов со времен 6 вселенского собора до 1810 г. / Материалы для истории Иерусалимской патриархии XVI–XIX вв. Т. 2. СПб. 1904. С.1–130.

Материалы для биографии Порфирия Успенского. – Материалы для биографии епископа Порфирия Успенского. Т. 1–2. СПб. 1910.

Мелетий. – Путешествие во Иерусалим Саровския общежительныя пустыни иеромонаха Мелетия в 1793 и 1794 годы. М. 1798.

Михаил Брейк. – *(Михаил Брейк)*. Список Антиохийских патриархов / ТКДА. 1874. № 6. С. 346–457.

Михаил Брейк. Аль-Хакаик аль-вафийя. – *Михаил Брейк*. Аль-Хакаик аль-вафийя фи тарих батарика аль-каниса аль-Антакийя (Полная истина об истории патриархов Антиохийской церкви). Байрут. 2006.

Михаил Брейк. Тарих аш-Шам. – *Михаил Брейк ад-Димашки.* Тарих аш-Шам (История Сирии). 1720–1782. Димашк, 1982.

Михаил Сириец. – *(Гусейнов Р.А.)* Из «Хроники» Михаила Сирийца. Статьи 1–5 / Письменные Памятники Востока. 1973. М. 1978. С. 26–54; Там же. 1974. М. 1981. С. 11–29; Там же. 1975. М. 1982. С. 16–33; Там же. 1976–1977. М. 1984. С. 73–91; там же. 1978. М. 1985. С. 45–55.

Младший Григорович. – *Попов А.П.* Младший Григорович. Новооткрытый паломник по св. местам XVIII века. Кронштадт. 1911.

Муравьев А.Н. Путешествие. – *Муравьев А.Н.* Путешествие к святым местам в 1830 году / Св. места вблизи и издалека: путевые заметки русских писателей 1-й пол. XIX в. М. 1995. С. 89–233.

Мученичество шестидесяти новых святых мучеников. – Мученичество шестидесяти новых святых мучеников, пострадавших во Святом граде Христа Бога нашего под владычеством арабов. СПб. 1892.

Неофит Кипрский. Двадцатилетие. – *Неофит Кипрский.* Двадцатилетие, или продолжение всего случившегося в православной иерусалимской церкви с 1821 г. до настоящего 1841 года / Материалы для истории Иерусалимской патриархии XVI–XIX века. Т. 1. СПб. 1901. С. 121–170.

Неофит Кипрский. Об арабо-католиках. – *Неофит Кипрский*. Об арабо-католиках, или униатах / Материалы для истории Иерусалимской патриархии XVI–XIX века. Т. 1. СПб. 1901. С. 171–187.

Неофит Кипрский. Рассказ. – *Неофит Кипрский.* Рассказ Неофита Кипрскаго о находящихся в Иерусалиме христианских вероисповеданиях и о ссорах их между собой по поводу мест поклонения / Материалы для истории Иерусалимской патриархии XVI–XIX вв. Т. 1. СПб. 1901. С. 2–119.

Нечаев М. – Книга Хождение во святый град Иерусалим Ярославца Толчковской слободы посадского человека Матвея Гаврилова сына Нечаева / Варшавские университетские известия. 1875. № 1. С. 1–34.

Ни‘ма ибн аль-хури Тума. – Ни‘ма ибн аль-хури Тума аль-Халяби. Баян аль-маваки‘ ва аль-идтыгадат алляти джарат аля таифа ар-рум аль-касуликийиин би Халяб (Извещение о событиях и гонениях, которые претерпела община румов-католиков в Халебе) / *Михаил Брейк.* Тарих аш-Шам. Димашк. 1982. Приложения. С. 138–155.

Никифор Вриенний. – Исторические записки Никифора Вриенния (976–1087). М. 1997.

Норов А.С. Иерусалим и Синай. – *Норов А.С.* Иерусалим и Синай. Записки второго путешествия на Восток А.С. Норова. СПб. 1878.

Норов А.С. Путешествие. – *Норов А.С.* Путешествие по Св. земле в 1835 г. Авраама Норова. СПб. 1844.

О граде Иерусалиме и окрестностях его. – О граде Иерусалиме и окрестностях его земле обетованной / Восемь греческих описаний Св. мест XIV, XV и XVI вв. СПб. 1903. С. 242–249.

Описание св. мест безымянного конца XIV в. – Описание св. мест безымянного конца XIV в. СПб. 1890.

Павел Алеппский. – Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном архидиаконом Павлом Алеппским. Т. 1–5. М. 1896–1900.

Паисий Агиапостолит. – Паисия Агиапостолита митрополита родского описание Св. горы Синайской и ея окрестностей в стихах, написанное между 1577 и 1592 гг. СПб. 1891.

Панченко К.А. Митрополиты и епархии православной Антиохийской церкви в описании патриарха Макария III аз-За'има (1665 г.). Текст и комментарий / Вестник церковной истории. 2012. № 1-2 (25-26). С. 116-157.

Парфений Афинянин. – Рассказ Парфения Афинянина, митрополита Кесарии Палестинской, о распрях между православными и армянами / Материалы для истории Иерусалимской патриархии XVI–XIX вв. Т. 1. СПб. 1901. С. 189–275.

Патриаршие документы. – Патриаршие документы (1592–1735) / Материалы для истории архиепископии Синайской горы. Т. 2. С. 264–442. СПб. 1909.

Письмо Цимисхия – *Кучук-Иоаннесов Х.* Письмо императора Иоанна Цимисхия к армянскому царю Ашоту III / ВВ. Т. 10. СПб. 1903. С. 91–101.

Плещеев С. – Дневниковые записки путешествия из архипелагского России принадлежащего острова Пароса в Срию и к достопамятным местам в пределах Иерусалима находящимся с краткою историею Алибеевых завое-ваний Российского флота лейтенанта Сергея Плещеева в исходе 1772 лета. СПб., 1773.

Позняков В. – Хождение купца Василия Познякова по святым местам Востока. 1558–1561 гг. СПб. 1887.

Полосин Вл.В. Записка Павла Алеппского. – *Полосин Вл.В.* Записка Павла Алеппского о поставлении митрополитов антиохийским патриархом Макарием / ХВ. Т. 2 (8). 2000. С. 329–342.

Порфирий Успенский. Александрийская патриархия. – *Порфирий Успенский.* Восток Христианский. Александрийская патриархия. Сборник материалов, исследований и записок, относящихся до истории Александрийской патриархии. СПб. 1898.

Порфирий Успенский. Второе путешествие. – Второе путешествие архимандрита Порфирия Успенского в Синайский монастырь в 1850 году. СПб. 1856.

Порфирий Успенский. Книга бытия моего. – *Порфирий Успенский*. Книга бытия моего. Т. 1–8. СПб. 1894–1902.

Порфирий Успенский. Первое путешествие. – Первое путешествие в Синайский монастырь в 1845 г. архимандрита Порфирия Успенского. СПб. 1856.

Порфирий Успенский. Сирийская церковь. – *Порфирий Успенский.* Сирийская церковь / ЖМНП. Ч. 67. СПБ. 1850. II. С. 117–144.

Посольская книга. – Посольская книга по связям России с Грецией (православными иерархами и монастырями). 1588–1594. М. 1988.

Прокопий Назианзин. – *Прокопий Назианзин Арабоглу*. Попираемый Иерусалим / Материалы для истории Иерусалимской патриархии XVI–XIX вв. Т. 2. СПб. 1904. С. 131–350.

Проскинитарий 1580-х гг. – Проскинитарий, содержащий все чудесные знамения, явленные Спасителем нашим в Святом городе Иерусалиме, и описание местностей / Восемь греческих описаний Св. мест XIV, XV и XVI вв. СПб. 1903. С. 194–241.

Проскинитарий. 1608–1624. – Проскинитарий по Иерусалиму и прочим святым местам безымянного между 1608 и 1624 г. СПб. 1900.

Радзивил Н. – Радзивил Н.Х. Путешествие ко святым местам и в Египет князя Николая Христофора Радзивила. СПб. 1787.

Рисаля. – *(Л. Шейхо).* Рисаля вуджха ар-рум ат-тараблюсийин иля аль-баба Григуриус ас-салис ‘ашар (Послание румов Триполи к папе Григорию XIII) / аль-Машрик. 1906. С. 357–361.

Розен В.Р. – Розен В.Р. Император Василий Болгаробойца. Извлечения из летописи Яхьи Антиохийского. СПб. 1883.

Россия и Греческий мир в XVI веке. – Россия и Греческий мир в XVI веке. Ред. С.М. Каштанов. М. 2004.

Савва Неманич. – Путешествие св. Саввы, архиепископа Сербского. Под ред. арх. Леонида. СПб. 1884.

Серапион. – Путник, или путешествие во Святую Землю Матронинскаго монастыря инока Серапиона / Паломники-писатели петровскаго и послепетровскаго времени, или путники во град Иерусалим. Под ред. Архимандрита Леонида // Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1874. № 3. V. С. 78–128.

Симеон Лехаци. – Симеон Лехаци. Путевые заметки. Пер., коммент. М.О. Дарбинян. М. 1965.

Сирия, Ливан и Палестина. – Сирия, Ливан и Палестина в первой половине XIX в. М. 1991.

Сказание о мученичестве святых отцов в лавре преп. Саввы. – Сказание о мученичестве святых отцов, избиенных варварами сарацинами в великой лавре преподобного отца нашего Саввы / Сборник палестинской и сирийской агиологии. Вып. 1. СПб. 1907. С. 1–48.

Сказание о Сирийской унии. – Сказание о Сирийской Унии / ТКДА. 1874. № 9. С. 491–553.

Соловьев С. Монастырь св. Георгия. – *Соловьев С.* Монастырь св. Георгия в Сирии / СИППО. 1905. С. 547–555.

Тарих хавадис аш-Шам ва Любнан. – Тарих хавадис аш-Шам ва Любнан ав тарих Михаил ад-Димашки. 1782–1841. Ли муалляф маджхуль (История событий в Сирии и Ливане, или история Михаила ад-Димашки. 1782–1841. Неизвестного автора). Димашк, 1981.

Трад А. – Абдалла ибн Трад аль-Байрути. Мухтасар тарих аль-асакифа аллязин раку мартаба риасат аль-каханут аль-джалиля фи мадина-т Байрут. (Краткая история епископов, восходивших на высокую архиерейскую кафедру города Бейрута). Байрут. 2002.

Трифон Коробейников. – Хождение Трифона Коробейникова. 1593–1594. СПб. 1889.

Феофан. – Летопись византийца Феофана от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакта. М. 1884.

Фрескобальди Л. – *Фрескобальди Л.* Путешествие во Святую землю / Записки итальянских путешественников XIV в. М. 1982.

Ханания аль-Мунайир. – *Ханания аль-Мунайир.* Китаб хури Ханания аль-Мунайир аль-хутый (Книга многогрешного священника Ханании аль-Мунайира) / Тарих Ахмад баша аль-Джаззар. Байрут. 1955. С. 351–516.

Хрисанф. – *Хрисанф.* История и описание Святой земли и святого града Иерусалима. СПб. 1887.

Юханна аль-ʻУджайми. аль-Худжа ар-рахина фи хакыкат асль аль-маварина (Непреложное доказательство истинного происхождения маронитов). Каир. 1900.

Яхья – *Eutichii Patriarchae Alexandrini* Annales. Pars posterior. Accedunt Annales Yahia Ibn Said Antiochensis / Ed. L. Sheikho. Beryti, Parisiis, 1909.

Arculf. – The Travels of Bishop Arculf in the Holy Land / Early Travels in Palestine. N.Y. 1969. P. 1–12.

Atanasie Dabbas. – *Atanasie Dabbas.* Istoria Patriarhilor de Antiohia / Biserica Ortodoxa Romana. T. 48 (1930). P. 851–864, 961–972, 1039–1050, 1136–1150. T. 49 (1931). P. 15–32, 140–160.

Bernard the Wise. – The Voyage of Bernard the Wise / Early Travels in Palestine. N.Y. 1969. P. 23–31.

Cantemir D. The Salvation of the Wise Man and the Ruin of the Sinful World. Salakh al-hakim wa fasad al-ʻalam al-dhamim / Edited, translated, anno-tated, with editor's note and indices by I. Feodorov; Introduction and comments by Virgil Candea. Bucuresti. 2006.

Curzon R. – *Curzon R.* Visits to Monasteries in the Levant. L. 1955.

Ernst H. – *Ernst H. (ed.)* Die mamlukischen Sultansurkunden des Sinai-Klosters. Wiesbaden. 1960.

Grelott. – *Mons. Grelott.* A Late Voyage to Constantinople. L. 1683.

Matthew of Edessa. – Armenia and the Crusades. Tenth to Twelfth Centuries. The Chronicle of Matthew of Edessa. Lanham – N.Y. – L. 1993.

Maundrell H. – The Journey of Henry Maundrell, from Aleppo to Jerusalem, A.D. 1697 / Early Travels in Palestine. Ed. T.Wright. N.Y. 1969. P. 383–512.

Michel le Syrien. – Chronique de Michel le Syrien. Vol. 3. P. 1905.

Monumenta. – (*Kuri S.*) Monumenta Proximi-Orientis. Palestine – Syrie – Mesopotamie T. I (1523–1583), T. II (1583–1623) / Monumenta Missionum Societatis Iesu. Vol. LI, LX. Missiones Orientales. Roma. 1989, 1994.

SCWSC – The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles. Liverpool. 1993.

von Harff A. – The Pilgrimage of Arnold von Harff Knight from Cologne, through Italy, Syria, Egypt, Arabia, Ethiopia, Nubia, Palestine, Turkey, France and Spain, which he accomplished in the years 1496 to 1499. Nendeln. 1967.

Willibald. – The Travel of Willibald / Early Travels in Palestine. N.Y. 1969. P. 13–22.

Литература

Аничков В.Н. – Аничков В.Н. Французская католическая миссия на Востоке / СИППО. 1906. С. 183–202.

Арабская Псалтырь. – Арабская Псалтырь. Приложение к факсимильному изданию рукописи А 187 (Арабская Петербургская лицевая Псалтырь) из собрания ИВ РАН (Санкт-Петербургский филиал). Подг. Вал.В. Полосин, Н.И. Сериков, С.А. Французов. СПб–Воронеж. 2005.

Бартольд В.В. Ислам и мелькиты. – *Бартольд В.В.* Ислам и мелькиты / Бартольд В.В. Сочинения. Т. 6. М. 1966. С. 651–658.

Бартольд В.В. К вопросу о франко-мусульманских отношениях. – *Бартольд В.В.* К вопросу о франко-мусульманских отношениях / ХВ. Т. 3. С. 263–296.

Бартольд В.В. Карл Великий и Харун ар-Рашид. – *Бартольд В.В.* Карл Великий и Харун ар-Рашид / *Бартольд В.В.* Сочинения. М., 1966. Т. 6. С. 342-364.

Бартольд В.В. Рецензия. – *Бартольд В.В.* Рецензия на книгу: А.А. Васильев. Лекции по истории Византии. Т. 1 / *Бартольд В.В*. Сочинения. Т. 6. М. 1966. С. 575–594.

Бартольд В.В. Турция, ислам и христианство. – *Бартольд В.В.* Турция, ислам и христианство / Сочинения. Т. 6. М. 1966. С. 413–431.

Бартольд В.В. Халиф Омар II. – *Бартольд В.В.* Халиф Омар II и противоречивые известия о его личности / *Бартольд В.В.* Сочинения. Т. 6. М. 1966. С. 504–531.

Баша К. Мульхак ли сильсиля матарина Сур. – *Баша К.* Мульхак ли сильсиля матарина Сур (Дополнения к списку епископов Тира) / аль-Машрик. 1906. С. 620–625.

Баша К., Шейхо Л. Абдалла ибн аль-Фадль аль-Антаки. – *Баша К., Шейхо Л.* Абдалла ибн аль-Фадль аль-Антаки / аль-Машрик, IX, 1906, с. 886–890, 944–953.

Безобразов П.В. – Безобразов П.В. О сношениях России с Палестиной в XIX веке / СИППО. 1911. С. 20-52.

Бойко К.А. – Бойко К.А. Арабская историческая литература в Египте IX–X вв. М. 1991.

Большаков О.Г. Византия и халифат. – *Большаков О.Г.* Византия и халифат в VII–X вв. / Византия между Западом и Востоком. СПб. 2001. С. 354–379.

Большаков О.Г. – Большаков О.Г. История халифата. Т. 1–3. М. 1989–2000.

Болховитинов Е. – Болховитинов Е. Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-российской церкви. М. 1995.

Боцвадзе Т.Д. – Боцвадзе Т.Д. Роль России в грузино-северокавказских отношениях XV–XVIII вв. / Вопросы истории народов Кавказа. Тб. 1988. С. 200–210.

Бродель Ф. – Бродель Ф. Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II. Т. 2. М. 2003.

Брюсова В.Г. – Брюсова В.Г. Иконы русских иконописцев XVII века на Ближнем Востоке / ППС. Т. 31 (94). М. 1992. С. 129–130.

Веселовский А.Н. – Веселовский А.Н. К сказанию о прении жидов с христианами. С. 14–33 / *Веселовский А.Н.* Заметки по литературе и народной словесности. СПб. 1883.

Византийский И. – *Византийский И.* Антиохийский патриарх Мефодий (1823–1850 г.) / СИППО. 1905. С. 28-42.

Воронов А. Синайское дело – *Воронов А.* Синайское дело / ТКДА. 1871. № 5. С. 330–401

Даббас А. Тарих ат-тиба‘а аль-арабийя. – *Даббас А.* Тарих ат-тиба‘а аль-арабийя фи-ль-Машрик (История арабского книгопечатания в Машрике). Бейрут. 2008.

Дестунис Г. – *Дестунис Г.* Комментарии / Рассказ и путешествие по святым местам Даниила митрополита Эфесского. СПб. 1884.

Джак Т. – *Тимуфаус Джак.* Ар-рухбанийя аль-басилийя аль-канунийя аль-халябийя аш-шувейрийя (Шувейрский халебский монашеский орден базилианского устава) / аль-Машрик. 1906. С. 891–899.

Джак Т. Дейр миляд ас-Сейида фи Рас Баальбек – *Тимуфаус Джак.* Дейр миляд ас-Сейида фи Рас Баальбек (Монастырь Рождества Богородицы в Рас Баальбеке) / аль-Машрик. 1906. № 12. С. 533–540.

Дмитриевский А.А. Приезд в Астрахань восточных патриархов. – *Дмитриевский А.А.* Приезд в Астрахань восточных патриархов Паисия Александрийского и Макария Антиохийского и связанное с ним учреждение здесь митрополии / ТКДА. 1904. Март. С. 317–358.

Дмитриевский А.А. Типиконы. – *Дмитриевский А.А.* Древнейшие патриаршие Типиконы иерусалимский (святогробский) и константинопольский (Великой церкви). Гл. 2 / ТКДА. 1901. янв. С. 34–86.

Долинина А.А. Невольник долга. – *Долинина А.А.* Невольник долга. СПб. 1994.

Еремеев Д.Е., Мейер М.С. – *Еремеев Д.Е., Мейер М.С.* История Турции в средние века и новое время. М. 1992.

Жузе П. Епархии Антиохийской церкви. – *Жузе П.* Епархии Антиохийской церкви / СИППО. 1911. С. 481–498.

Зайят Х. – *Хабиб аз-Зайят*. Хазаин аль-кутуб фи Димашк ва давахиха (Книжные собрания Дамаска и его округи). Каир. 1902.

Занемонец А. – *Занемонец А.* Геннадий Схоларий, патриарх Константинопольский (1454–1456). М. 2010.

Зеньковский С. – *Зеньковский С.* Русское старообрядчество. М. 1995.

Зулалян М.К. – *Зулалян М.К.* Обстоятельства восстания Абаза-паши в Эрзеруме по армянским источникам / Средневековый Восток. История, культура, источниковедение. М. 1980. С. 151–157.

Иванов Н.А. Программа. – *Иванов Н.А.* Программа курса «История арабских стран». М. 1993.

Иванов Н.А. Система миллетов. – *Иванов Н.А.* Система миллетов в Арабских странах XVI–XVII вв. / Восток. 1992. № 6. С. 29–41.

История Грузии. – История Грузии. Т. 1. Тб. 1962.

Каптерев Н.Ф. Господство греков. – *Каптерев Н.Ф.* Господство греков в Иерусалимском патриархате с первой половины XVI до половины XVIII века / Богословский вестник. 1897. Май. III. С. 198–215. Июль. II. С. 27–43.

Каптерев Н.Ф. Русская благотворительность Синайской обители. – *Каптерев Н.Ф.* Русская благотворительность Синайской обители в XVI, XVII и XVIII столетиях / Чтения в обществе любителей духовного просвещения. № 10–11. М. 1881. С. 363–414.

Каптерев Н.Ф. Характер отношений. – *Каптерев Н.Ф.* Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях. Сергиев Посад. 1914.

Каптерев Н.Ф. Хлопоты московского правительства о восстановлении Паисия. – *Каптерев Н.Ф.* Хлопоты московского правительства о восстановлении Паисия Александрийского и Макария Антиохийского на их патриарших кафедрах и о разрешении от запрещения Паисия Лигарида / Богословский Вестник. 1911. № 9. С. 67–98. № 10. С. 209–232.

Карташев А.В. Очерки. – *Карташев А.В.* Очерки по истории русской церкви. Т. 1–2. М. 1993.

Катиб К. – *Катиб К.* Науфитус, митран Сайданайя (Неофит, митрополит Сайданайский) / аль-Машрик. 1900. С. 1068–1072.

Качарава Ю.Ю. – *Качарава Ю.Ю.* Политическое положение Грузии и вопросы взаимоотношений с Россией (2 пол. XVII в.). а/р, Тб. 1968.

Кекелидзе К. – *Кекелидзе К.* Грузинская версия арабского Жития св. Иоанна Дамаскина / ХВ. Т. 3. Вып. 2. Пг. 1914. С. 119–174.

Кириллина С.А. – *Кириллина С.А.* Очарованные странники. Арабо-османский мир глазами российских паломников XVI–XVIII столетий. М. 2010.

Кобеко Д.Ф. – *Кобеко Д.Ф.* Разрешительные грамоты иерусалимских патрархов / ЖМНП. 1896. июнь. С. 270–279.

Кобищанов Т.Ю. – *Кобищанов Т.Ю.* Христианские общины в арабо-османском мире (XVII – первая треть XIX в.). М. 2003.

Кобищанов Т.Ю. Крест над Бейрутом. – *Кобищанов Т.Ю.* Крест над Бейрутом: российская экспедиция в Восточное Средиземноморье 1769–1774 гг. в восприятии сирийских современников / Вестник Московского университета. Сер. 13. Востоковедение. 2009. № 1. С. 3–23. № 2. С. 3–21.

Кондаков Н.П. – *Кондаков Н.П.* Археологическое путешествие по Сирии и Палестине. СПб. 1904.

Кораев Т.К. – *Кораев Т.К.* Мусульманско-христианские отношения в Египте и Сирии эпохи монголо-мамлюкских войн (вторая половина XIII – первая половина XIV в.) / Вестник Московского университета. 2005. № 4. С. 37–51.

Крачковский И.Ю. Арабская географическая литература. – *Крачковский И.Ю.* Арабская географическая литература / Избранные сочинения. Т. 4. М.-Л. 1957.

Крачковский И.Ю. Арабские рукописи Григория IV. – *Крачковский И.Ю.* Арабские рукописи из собрания Григория IV, патриарха Антиохийского (Краткая опись) / Известия Кавказского Историко-Археологического института. Т. 2. 1917–1925. С.1–19.

Крачковский И.Ю. Грамота Иоакима IV. – *Крачковский И.Ю.* Грамота Иоакима IV, патриарха Антиохийского, львовской пастве в 1586 году / *Крачковский И.Ю.* Избранные сочинения. М.-Л. 1960. Т. 6. С. 445–454.

Крачковский И.Ю. Оригинал Ватиканской рукописи. – *Крачковский И.Ю.* Оригинал Ватиканской рукописи арабского перевода Библии / *Крачковский И.Ю.* Избранные сочинения. М.-Л. 1960. Т. 6. С. 472–477.

Крачковский И.Ю. Письмо Г. Адама из Венеции. – *Крачковский И.Ю.* Письмо Г. Адама из Венеции / К описанию арабских рукописей Публичной библиотеки // *Крачковский И.Ю.* Избранные сочинения. М.-Л. 1960. Т. 6. С. 478–486.

Крачковский И.Ю. Путешествие Антиохийского патриарха Макария. – *Крачковский И.Ю.* Описание путешествия Макария Антиохийского как памятник арабской географической литературы и как источник по истории России в XVII в. / Избранные сочинения. Т. 1. М.-Л. 1955.

Кривов М.В. – *Кривов М.В.* Отношение сирийских монофизитов к арабскому завоеванию / ВВ. Т. 55. С. 95–103.

Кривов М.В. Арабы-христиане. – *Кривов М.В.* Арабы-христиане в Антиохии X–XI вв. / Традиции и наследие Христианского Востока. М. 1996. С. 247–255.

Крымский А.Е. – *Крымский А.Е.* История новой арабской литературы. М. 1971.

Кузенков П.В., Панченко К.А. – *Кузенков П.В., Панченко К.А.* «Кривые Пасхи» и Благодатный огонь в исторической ретроспективе / Вестник МГУ. Сер. 13. Востоковедение. 2006. № 4. С. 1–29.

Кулаковский Ю.А. – *Кулаковский Ю.А.* История Византии. Т. 3. СПб. 1996.

Лаврентьев А.В. – *Лаврентьев А.В.* Ковчег Е.И. Украинцева из собрания ГИМ / Россия и Христианский Восток. Т. 1. М. 1997. С. 185–196.

Лебедев А.П. Исторические очерки. – *Лебедев А.П.* Исторические очерки состояния Византийско-восточной церкви от конца XI до середины XV века. СПб. 1998.

Лебедев А.П. История. – *Лебедев А.П.* История греко-восточной церкви под властью турок. От падения Константинополя (1453 г.) до настоящего времени. Т. 1–2. Сергиев Посад. 1896, 1901.

Леонид. Сербская община в Палестине. – *архим. Леонид.* Сербская иноческая община в Палестине / Чтения в императорском обществе истории и древностей российских. 1867. Кн. 3. III. С. 42–65.

Леонид. Три статьи к русскому палестиноведению – *архим. Леонид.* Три статьи к русскому палестиноведению / ППС. Т. VI. Вып. 1. СПб. 1889.

Лопарев Х.М. Византийские жития святых. – *Лопарев Х.М.* Византийские жития святых VIII–IX вв. / ВВ. Т. XVII. С. 1–223. Т. XVIII. С. 1–147. Т. XIX. С. 1–151.

Лопарев Х.М. Приложение. – *Лопарев Х.М.* Приложение / Хождение купца Василия Познякова по святым местам Востока. 1558–1561 гг. СПб. 1887. С. 65–79.

Лопарев Х.М. Хрисанф. – *Лопарев Х.М.* Иерусалимский патриарх Хрисанф (1707–1731) и его отношение к России / Труды восьмого археологического съезда в Москве. 1890. М. 1895. Т. 2. С. 20–27.

Макарий (Веретенников). Грамота патриарха Германа. – *архим. Макарий (Веретенников)*. Грамота Иерусалимского патриарха Германа Новгородскому архиепископу Макарию / Иерусалим в русской культуре. М. 1994. С. 205–211.

Малышевский И. – *Малышевский И.И.* Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах русской церкви. Киев. 1872.

Манаш Дж. – *Манаш Дж.* Ни‘ма ибн аль-хури Тума аль-Халяби аш-ша‘ир ан-насир (Ни‘ма ибн аль-хури Тума аль-Халяби, поэт и прозаик) / аль-Машрик. V. 1902. С. 396–405.

Матвеевский. – *(Матвеевский)*. Очерк истории Александрийской церкви со времен Халкидонского собора / Христианское чтение. СПб. 1856. С. 188–271, 358–419.

Медников Н.А. – *Медников Н.А.* Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов. Т. 1–2. СПб. 1897–1903.

Мейер М.С. – *Мейер М.С.* Османская империя в XVIII веке. Черты структурного кризиса. М. 1991.

Мец А. – *Мец А.* Мусульманский ренессанс. М. 1973.

Миронович А. – *Миронович А.* Деятельность иерусалимского патриарха Феофана III в Речи Посполитой / Каптеревские чтения. Т. 7. М. 2009. С. 115–128.

Михайлова А.И. – *Михайлова А.И.* Лицевая арабская рукопись перевода греческого хронографа XVII в. / ПС. Т. 15 (78). М.-Л. 1966. С. 201–207.

Морозов Д.А. Арабское Евангелие Даниила Апостола. – *Морозов Д.А*. Арабское Евангелие Даниила Апостола / Архив Русской истории. Вып. 2. М. 1992. С. 193–203.

Морозов Д.А. Вифлеемский экземпляр арабского Евангелия. – *Морозов Д.А*. Вифлеемский экземпляр арабского Евангелия Даниила Апостола / Архив Русской истории. Вып. 8. М. 2007. С. 645–651.

Муравьев А.Н. История. – *Муравьев А.Н.* История святого града Иерусалима от времен апостольских и до наших. СПб. 1844. Т. 1–2.

Муравьев А.Н. Сношения России с Востоком. – *Муравьев А.Н.* Сношения России с Востоком по делам церковным. СПб. 1858. Т. 1.

Муркос Г.А. – *Муркос Г.А*. О рукописном сборнике XVII в. на разных восточных языках из собрания графа А.С. Уварова / Древности Восточные. Т. 1. Вып. 2. С. 212–222. М. 1891.

Наумов Е.П. – *Наумов Е.П.* Османское государство и сербская православная церковь / Османская империя. Система государственного управления, социальные и этнорелигиозные проблемы. М. 1986. С. 117–135.

Николаев Б. Западные паломничества. – *Николаев Б.* Западные паломничества во Св. землю в средние века / СИППО. 1914. С. 391–407.

Николаевский П.Ф. – *Николаевский П.Ф.* Из истории сношений России с Востоком в половине XVII столетия / Христианское чтение. 1882. № 1–6. С. 245–267, 732–775.

Опарина Т.А. – *Опарина Т.А*. Греческий чин приема католиков в православие в сербских и украинско-белорусских памятниках и его влияние на русскую традицию / Вестник церковной истории. 2010. № 1–2 (17–18). С. 215–231.

Панченко К.А. Антиохийская православная церковь и Рим в эпоху Контрреформации. Полемический ответ папе римскому Анастасия ибн Муджаллы (В печати).

Панченко К.А. Антиохийский патриарх Христофор. – *Панченко К.А.* Антиохийский патриарх Христофор (ум. 967 г.): личность и эпоха / XIV Ежегодная богословская конференция ПСТБИ. Материалы. М. 2005. С. 216–234.

Панченко К.А. Восприятие исторического процесса. – *Панченко К.А.* Восприятие исторического процесса арабо-христианскими хронистами / Религии стран Азии и Африки: история и современность // Научная конференция Ломоносовские чтения. Апрель 2001. Тезисы докладов. М. 2002. С. 82–86.

Панченко К.А. Греки vs. арабы. – *Панченко К.А.* Греки vs. арабы в Иерусалимской церкви XIII–XVIII вв. / Meyeriana. Сб-к статей, посв. 70-летию М.С. Мейера. Т. 2. М. 2006. С. 7–50.

Панченко К.А. Забытая катастрофа. – *Панченко К.А.* Забытая катастрофа. К реконструкции последствий Александрийского крестового похода 1365 г. на Христианском Востоке (В печати).

Панченко К.А. Иерусалимский патриарх Парфений. – *Панченко К.А*. Иерусалимский патриарх Парфений (1737–1766 гг.) и Россия: непонятый союзник / Вестник церковной истории. 2010. № 3-4 (19-20). С. 271-285.

Панченко К.А. К истории Иерусалимской Церкви XVI в. – *Панченко К.А.* К истории Иерусалимской Церкви XVI в. Несостоявшаяся арабская альтернатива греческой ксенократии или Когда и где начался Мелькитский Ренессанс? / ППС. Вып. 107. М., 2011. С. 271-284.

Панченко К.А. К истории православного летописания. – *Панченко К.А.* К истории православного летописания в Халифате (Источники хроники Агапия Манбиджского) / ВВ. Т. 60 (85). 2001. С. 109–120.

Панченко К.А. К истории русско-восточных связей. – *Панченко К.А.* К истории русско-восточных связей 70-х гг. XIV в. О датировке и обстоятельствах паломничества архимандрита Агрефения и первого приезда на Русь ближневосточных митрополитов / Каптеревские чтения. Вып. 7. М. 2009. С. 5–20.

Панченко К.А. Поджог Каира 1321 г. – *Панченко К.А*. Поджог Каира 1321 г. и проблема христианского терроризма в Мамлюкском государстве / Вестник ПСТГУ. Сер. «Филология» Вып. 4 (26). 2011. С. 96-124.

Панченко К.А. Коста ибн Лука – *Панченко К.А.* Коста ибн Лука (830–912) и его место в арабо-христианской историографии / ППС. Т. 100. 2003. С. 153–163.

Панченко К.А. Митрополит ‘Иса. – *Панченко К.А*. Митрополит ‘Иса и первое арабское описание Московии (1586 г.) / Вестник МГУ. Сер. 13. Востоковедение. 2007. № 4. С. 87–95.

Панченко К.А. Монастыри в Антиохийском патриархате. – *Панченко К.А.* Монастыри в православном Антиохийском патриархате XVI – нач. XIX вв. / Вестник МГУ. Сер. 13. Востоковедение. 2004. № 4. С. 89–113.

Панченко К.А. Монастыри и бедуины. – *Панченко К.А*. Монастыри и бедуины в османской Палестине и на Синае (XVI – первая пол. XIX вв.) / Вестник Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета. Сер. Филология. 2007. № 1 (7). С. 68–98.

Панченко К.А. Осведомители. – *Панченко К.А.* Православные арабы-осведомители российского Посольского приказа в XVII в. / Арабские страны Западной Азии и Северной Африки. Вып. 4. М. 2000. С. 307–317.

Панченко К.А. Османская империя. – *Панченко К.А.* Османская империя и судьбы православия на Арабском Востоке. М. 1998.

Панченко К.А. Патриарх Иоаким. – *Панченко К.А.* Патриарх Иоаким между Каиром, Римом и Москвой. К истории русско-палестинских контактов XV в. / Русская Палестина. Россия в Святой земле. СПб. 2010. С. 228–239.

Панченко К.А. Православные арабы и Кавказ. – *Панченко К.А.* Православные арабы и Кавказ в середине XVII в. / Вестник МГУ. Сер. 13. Востоковедение. 2000. № 4. С. 56–70.

Панченко К.А. Рец. на: *Cantemir D.* The Salvation of the Wise Man and the Ruin of the Sinful World. – *Панченко К.А*. Рец. на: *Cantemir D.* The Salvation of the Wise Man and the Ruin of the Sinful World. Salakh al-hakim wa fasad al-‘alam al-dhamim / Edited, translated, annotated, with editor’s note and indices by I. Feodorov; Introduction and comments by Virgil Candea. Bucuresti. 2006 // Вестник Московского Университета. Сер. 13. Востоковедение. 2008. № 1. С. 117–122.

Панченко К.А. Проблема религиозных гонений в османо-православных отношениях в Сирии и Палестине (1516–1831) / Вестник МГУ. Сер. 13. Востоковедение. 1995. № 4. С. 25–38.

Панченко К.А. Род Иоанна Дамаскина. – *Панченко К.А.* Род Иоанна Дамаскина и становление христианской элиты в халифате / Вестник МГУ. Сер. 13. Востоковедение. 2002. № 4. С. 88–99.

Панченко К.А. Россия и Антиохийский патриархат. – *Панченко К.А.* Россия и Антиохийский патриархат: начало диалога (конец XVI – первая половина XVII в.) / Россия и Христианский Восток. Вып. 2–3. М. 2004. С. 203–221.

Панченко К.А. Спутники Макария. – *Панченко К.А.* Спутники антиохийского патриарха Макария в его первом путешествии в Россию (В печати).

Панченко К.А. Триполийское гнездо. – *Панченко К.А.* Триполийское гнездо. Православная община г. Триполи в культурно-политической жизни Антиохийского патриархата XVI – первой половины XVII в. / Вестник ПСТГУ. Сер. III. Филология. № 1 (15). М. 2009. С. 41–64. № 3 (17). М. 2009. С. 19–37.

Панченко К.А., Фонкич Б.Л. Грамота 1594 г. – *Панченко К.А., Фонкич Б.Л.* Грамота 1594 г. антиохийского патриарха Иоакима VI царю Федору Ивановичу / Монфо-

кон. Исследования по палеографии, кодикологии и дипломатике. М.-СПб. 2007. С. 166–184.

Планк П. – *Планк П.* Православные христиане Св. Земли во времена крестовых походов (1099–1187) / Альфа и Омега. № 4 (26). М. 2000. С. 180–191.

Померанцев И. Досифей. – *Померанцев И.* Иерусалимский патриарх Досифей II (1669–1707) / СИППО. 1908. С. 1–32.

Померанцев И. Избрание иерусалимских патриархов. – *Померанцев И.* Избрание иерусалимских патриархов в XVII и XVIII столетиях / СИППО. 1907. С. 209–232.

Попов А. – *Попов А.* Латинская иерусалимская патриархия эпохи крестоносцев. СПб. 1903.

Порфирий Успенский. Восток Христианский. Сирия. – *Порфирий Успенский*. Восток Христианский. Сирия / ТКДА. 1875. Июль, I. С. 1–32, Авг., I. С. 33–48, Окт., II. С. 49- 64, Нояб., II. С. 65–80, Дек. I. С. 81–96; 1876. I, Март, прил., С. 97–125.

Потулов В. – *Потулов В.* Маронитская церковь в V–IX вв. / СИППО. 1910. С. 32–52.

Правовая организация Святогробского братства. – Правовая организация Святогробского братства в Иерусалиме / СИППО. 1912. С. 145–175.

Пятницкий Ю.А. Живопись сиро-палестинского региона. – *Пятницкий Ю.А.* Живопись сиро-палестинского региона / Христиане на Востоке. Искусство мелькитов и инославных христиан. СПб. 1998. С. 108–135.

Пятницкий Ю.А. Икона «Св. Екатерина». – *Пятницкий Ю.А.* Икона «Св. Екатерина» из собрания Государственного Эрмитажа / ПС. Т. 32 (95). СПб. 1993. С. 49–56.

Раббат А. Асар аш-шаркийя. – (*Антун Раббат*). Асар аш-шаркийя фи макатиб Барис (Восточные документы в парижских библиотеках) / аль-Машрик. VI. 1903. С. 85–90, 501–510.

Раббат А. Ат-таваиф аш-шаркийя. – *Раббат А.* Ат-таваиф аш-шаркийя ва бид‘ат аль-кальвинийин фи-ль-джейль ас-саби‘ ашар (Восточные общины и кальвинистская ересь в XVII в.) / аль-Машрик. 1903. С. 971–3; 1904. С. 766–773, 795–803.

Райт – *Райт В.* Краткий очерк истории сирийской литературы. СПб. 1902.

Рансимен С. – *Рансимен С.* Восточная схизма. Византийская теократия. М. 1998.

Рзянин А.А. – *Рзянин А.А.* Грузинский вопрос во внешней политике Московского царства в 1 пол. XVII в. (1613–1652) / а/р., Тб. 1955.

Ришар Ж. – *Ришар Ж.* Латино-Иерусалимское королевство. СПб. 2002.

Родионов М.А. – *Родионов М.А.* Марониты. Из этноконфессиональной истории Восточного Средиземноморья. М. 1982.

Рустум А. – *Рустум Асад.* Каниса мадинат Алла Антакийя аль-‘узма (Церковь великого града Божия Антиохии). Ч. 3. Бейрут. 1988.

Селезнев М. – Путешествие патриарха Досифея, с религиозным и политическим состоянием Грузии до XVII века / *Селезнев М.* Руководство к познанию Кавказа. Кн. 1. СПб. 1847. С. 1–178.

Семенова Л.Е. Княжества Валахия и Молдавия. – *Семенова Л.Е.* Княжества Валахия и Молдавия. Кон. XIV – нач. XIX в. Очерки внешнеполитической истории. М. 2006.

Скабаланович Н. – *Скабаланович Н.* Политика турецкого правительства по отношению к христианским подданным и их религии / Христианское чтение. 1878. Ч. II. С. 423–464.

Смилянская И.М. Османское провинциальное управление и общественные институты в Сирии XVIII в. / Государственная власть и общественно-политические структуры в арабских странах. М. 1984. С. 51–80.

Смилянская И.М. Социально-экономическая структура. – *Смилянская И.М.* Социально-экономическая структура стран Ближнего Востока на рубеже Нового времени. М. 1979.

Соколов И.И. Дидаскал Иаков Патмосский. – *Соколов И.И.* Дидаскал Иаков Патмосский. Очерк из истории духовного просвещения в Сирии и Палестине в XVIII веке / СИППО. 1909. С. 321–351.

Соколов И.И. Патриарх Сильвестр. – *Соколов И.И.* Антиохийский патриарх Сильвестр (1724–1766) / СИППО. 1913. С. 3–33.

Соколов И.И. Святогробское братство. – *Соколов И.И.* Святогробское братство в Иерусалиме / СИППО. 1906. С. 1–22.

Соколов И.И. Церковные события. – *Соколов И.И.* Церковные события в Сирии в конце XVII и в начале XVIII в. / СИППО. 1912. С. 312–346.

Соловьев С. Монастырь св. Георгия. – *Соловьев С.* Монастырь св. Георгия в Сирии / СИППО. 1905. С. 547–555.

Успенский Ф.И. – *Успенский Ф.И.* История Византийской империи. Т. 1–3. М. 1996–1997.

Фильштинский И.М. – *Фильштинский И.М.* История арабов и халифата (750–1517 гг.). М. 1999.

Флоря Б.Н. Россия, стамбульские греки и начало Кандийской войны. – *Флоря Б.Н.* Россия, стамбульские греки и начало Кандийской войны / Славяне и их соседи. Вып. 6. М. 1996. С. 174–187.

Фома Дибу-Малуф. – *Фома (Дибу-Малуф).* Эмесская епархия в Сирии / СИППО. 1915. С. 325–349.

Фонкич Б.Л. Иоанн Сакулис. – *Фонкич Б.Л.* Иоанн Сакулис. Страничка из истории участия греков в «Деле патриарха Никона» / *Фонкич Б.Л.* Греческие рукописи и документы в Москве. М. 1997. С. 188–197.

Фонкич Б.Л. Иоанникий Грек. – *Фонкич Б.Л.* Иоанникий Грек. (К истории греческой колонии в Москве первой трети XVII в.) / Очерки феодальной России. Т. 10. М.– СПб. 2006. С. 85–110.

Фонкич Б.Л. О дате кончины Павла Алеппского. – *Фонкич Б.Л.* О дате кончины Павла Алеппского / Очерки феодальной России. Т. 13. М.–СПб. 2009. С. 289–292.

Фонкич Б.Л. Письмо Дионисия Ивирита. – *Фонкич Б.Л.* Письмо Дионисия Ивирита Паисию Лигариду / *Фонкич Б.Л.* Греческие рукописи и документы в России. М. 1997. С. 217–229.

Фонкич Б.Л. Попытка создания греческой типографии. – *Фонкич Б.Л.* Попытка создания греческой типографии в Москве в конце XVII в. / Россия и Христианский Восток. Вып. II-III. М. 2004. С. 465–471.

Фонкич Б.Л. Синайский помянник. – *Фонкич Б.Л.* Синайский помянник / Россия и Христианский Восток. Вып. I. М. 1997. С. 259–263.

Фотић А. – *Фотић А.* Обнова српског манастира св. Савве Освећеног код Јерусалима 1613 године / Balcanica. XXI (1990). P. 225–238.

Французов С.А. Приписка к Арабской Библии. – *Французов С.А.* Приписка к рукописи Арабской Библии (D 226) из собрания Иистиута восточных рукописей РАН как историчекий источник / Вестник ПСТГУ. Сер. III. Филология. 2009. Вып. 3 (17). С. 38–57.

Фрейджат Ф. – *Фрейджат Ф.* Батарика Антакийя аль-маликийюн фи-ль-карнейн ас-садиса ашар ва ас-саби‘а ашар (Мелькитский Антиохийский патриархат в XVI–XVII вв.) / аль-Масарра. 84 (1998). С. 26–32.

Хуцишвили Н. – *Хуцишвили Н.* Образование землевладения иерусалимских монастырей в Грузии / ХВ. Т. 2 (8). 2000. С. 126–136.

Цагарели А. – *Цагарели А.* Памятники грузинской старины в Святой земле и на Синае. СПб. 1888.

Ченцова В.Г. Грамота Иоакима VI. – *Ченцова В.Г.* Грамота антиохийского патриарха Иоакима VI 1594 г.: несколько замечаний по поводу нового издания / Paleoslavica. XVII (2009). № 1. P. 280–310.

Ченцова В.Г. Дионисий Ивирит. – *Ченцова В.Г.* Дионисий Ивирит и русско-молдавские переговоры 1656 г. / Чтения памяти проф. Н.Ф. Каптерева. Материалы. М. 2003. С. 58–62.

Ченцова В.Г. Икона Иверской Богоматери. – *Ченцова В.Г.* Икона Иверской Богоматери (Очерки истории отношений греческой церкви с Россией в середине XVII века по документам РГАДА). М. 2010.

Ченцова В.Г. Источники. – *Ченцова В.Г.* Источники фонда «Сношения России с Грецией» Российского Государственного Архива Древних Актов по истории международных отношений в Восточной и Юго-Восточной Европе в 50-е гг. XVII в. / Русская и украинская дипломатия в Евразии: 50-е годы XVII века. М. 2000. С. 151–179.

Ченцова В.Г. Митра Паисия. – *Ченцова В.Г.* Митра Паисия Иерусалимского – не присланный русскому государю венец «царя Константина» / Патриарх Никон и его время. М. 2004. С. 11–39.

Чеснокова Н.П. – *Чеснокова Н.П.* Русская благотворительность православному Востоку в середине XVII в. / Каптеревские чтения. Т. 7. М. 2009. С. 163–181.

Шарун К. – *Шарун К.* Сильсиля асакифа Димашк аль-маликийин (Мелькитские епископы Дамаска) / аль-Машрик. 1909. С. 912–920.

Шарун К. Кара. – *Шарун К.* Сильсиля асакифа-т аль-малякин. Кара. (Список мелькитских епископов. Кара) / аль-Машрик. 1910. С. 328-331.

Шарун К. Тараблюс. – *Шарун К.* аль-Ускуфият аль-манута би курсий Сур. Тараблюс (Епархии, зависимые от Тирского престола. Триполи) / аль-Машрик. 1907. С. 401-407.

Шарун К., Шейхо Л. Ускуфия-т ар-рум аль-кафулик фи Байрут. – *Шарун К., Шейхо Л.* Ускуфия-т ар-рум аль-кафулик фи Байрут (Бейрутская греко-католическая епархия) / аль-Машрик. 1905. С. 193–202.

Шейхо Л. Кирилл VIII – *Шейхо Л.* Би гыбта ас-сейид аль-батрирк Кириллус ас-Самин (Блаженнейшему господину патриарху Кириллу VIII) / аль-Машрик. 1902. С. 625–630.

Шейхо Л. Мин Райяк иля Хама. – *Шейхо Л.* Мин Райяк иля Хама (Из Райяка в Хаму) / аль-Машрик. 1902. С. 951–952.

Шейхо Л. Михаил аль-Бахри. – *Шейхо Л.* Михаил аль-Бахри / аль-Машрик. 1900. С. 10–22.

Шейхо Л. Никулавис ас-Саиг. – *Шейхо Л.* Никулавис ас-Саиг / аль-Машрик. 1903. С. 97–111.

Шейхо Л. Тарих фанн ат-тиба‘а. – *Шейхо Л.* Тарих фанн ат-тиба‘а фи-ль-Машрик (История книгопечатания на Востоке) / аль-Машрик. 1900. С. 78–85, 174–180, 251–257, 355–362, 501–508.

Шейхо Л. Хабар икуна Сайданайя. – *(Шейхо Л.)*. Хабар икуна Сайданайя аль-‘аджиба. (Предание о чудотворной Сайданайской иконе) / аль-Машрик. 1905. № 10. С. 461–467.

Шестопалец Д.В. – *Шестопалец Д.В.* Сведения арабских источников об исламизации христиан Ближнего Востока в XIII–XV вв. / Проблемы историографии, источниковедения и истории Востока. Луганск. 2008. С. 151–161.

Яламас Д.А. – *Яламас Д.А.* Грамота иерусалимского патриарха Досифея об издании греческих книг в Москве / Славяне и их соседи. Вып. 6. М. 1996. С. 228–238.

Яред Г. – *Яред Г.* Анфим, патриарх Иерусалимский /Странник. 1867. № 10. С.5–25.

Abdul-Rahim Abu-Husayn. – *Abdul-Rahim Abu-Husayn.* Provincial Leaderships in Syria 1575–1650. Beirut. 1985.

Arbel B. – *Arbel B*. Venetian Cyprus and the Muslim Levant, 1473–1570 / Cyprus and the Crusades. Nicosia. 1995. P. 159–185.

Atiya A. – *Atiya A.* A History of Eastern Christianity. L.1968.

Bacel P. – *Bacel P.* Abdallah Zakher / Echos d’Orient. T. 9. 1908. P. 218–226, 281–287, 363–372.

Bakhit M.A. – *Bakhit M. A.* The Christian Population of the Province of Damascus in the Sixteenth Century / Christians and Jews in the Ottoman Empire. N.Y.-L. 1982. P. 19–66.

Baum W. The Syrian Christian Community in India. – *Baum W*. The Syrian Christian Community in India and Its Contacts to Europe and the Mediterranean Area before the Arrival of the Portuguese / ХВ. Т. 3 (9). 2001. С. 344–353.

Baumstark A. – *Baumstark A*. Geschihte der Syrischen Literatur. Bonn, 1922.

Braude B., Lewis B. – *Braude B., Lewis B.* Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society. Introduction. N.Y.-L. 1982. Vol. 1. P. 1–34.

Brett M. – *Brett M.* Population and Conversion to Islam in Egypt in Medieval Period / Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras // OLA. 140. Leuven. 2005. P. 1–32.

Brett M. Al-Karaza al-Marqusiya. – *Brett M*. Al-Karaza al-Marqusiya. The Coptic Church in the Fatimid Empire / Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras // OLA. 140. Leuven. 2005. P. 33–60.

Brooks E. – *Brooks E.W.* The Sources of Theophanes and the Syriac Chronicles / Byzantinische Zeitschrift. 1906. T. XV. S. 578–587.

Browne L. – *Browne L.E.* The Eclipse of Christianity in Asia. N.Y. 1967.

Burns R. – *Burns R.* Damascus. A History. L.–N.Y. 2005.

Burns R. Monuments of Syria. – *Burns R*. Monuments of Syria. A Historical Guide. N.-Y. 1999.

Clogg R. – *Clogg R*. The Greek Millet in the Ottoman Empire / Christians and Jews in the Ottoman Empire. N.Y.-L. 1982. Vol. 1. P. 185–207.

Cohen A. – *Cohen A.* On the Realities of the Millet System: Jerusalem in the Sixteenth Century / Christians and Jews in the Ottoman Empire. N.Y.-L. 1982. Vol. 2. P. 7–18.

Cohen A., Lewis B. – *Cohen A., Lewis B.* Population and Revenue in the Towns of Palestine in the Sixteenth Century. Princeton. 1978.

Eckenstein L. – *Eckenstein L.* A History of Sinai. L. 1921.

Fargue Ph. – *Fargue Ph.* The Arab Christians of the Middle East: A Demographic Perspective / Christian Communities of the Arab Middle East. The Challenge of the Future. Ox. 1998. P. 48–66.

Feodorov I. The Edition and Translation of Christian Arabic Texts. – *Feodorov I.* The Edition and Translation of Christian Arabic Texts of the 17th – 18th Centuries Referring to Romanians / Revue des etudes sud-est europeenes. T. XLIII. Bucarest. 2005.

Feodorov I. The Roman Contribution to Arabic Printing. – *Feodorov I.* The Roman Contribution to Arabic Printing / Impact de l'imprimerie et rayonnement intellectuel des Pays Roumains. Bucuresti. 2009. P. 41–61.

Finkelstein I. – *Finkelstein I.* Byzantine Monastic Remains in the Southern Sinai / Dumbarton Oak Papers. Vol. 39 (1985). P. 39–79.

Frenkel J. – *Frenkel J.* Mar Saba during the Mamluk and Ottoman Periods / The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present. Leuven. 2001. P. 111–116.

Grabar O. – *Grabar O., etc*. City in the Desert. Qasr al-Hayr East. Harward. 1978.

Graf G. – *Graf G.* Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur. T. III. Citta del Vaticano. 1949.

Griffith S. 'Abd al-Masih an-Nagrani. – *Griffith S.* The Arabic Account of 'Abd al-Masih an-Nagrani al-Ghassani / *Griffith S.* Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine. Great Yarmouth. 1992. Chap. X. P. 331–374.

Griffith S. Anthony David of Baghdad. – *Griffith S.* Anthony David of Baghdad, Scribe and Monk of Mar Sabas: Arabic in the Monasteries of Palestine / *Griffith S.* Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine. Great Yarmouth. 1992. Chap. XI. P. 7–19.

Griffith S. Greek into Arabic. – *Griffith S.* Greek into Arabic: Life and Letters in the Monasteries of Palestine in the Ninth Century: the Example of the *Summa Theologiae Arabica* / *Griffith S.* Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine. Great Yarmouth. 1992. Chap. VIII. P. 117–138.

Griffith S. The Life of Theodore of Edessa. – *Griffith S*. The *Life of Theodore of Edessa*: History, Hagiography and Religious Apologetics in Mar Saba Monastery in Early Abbasid Times / The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present. Leuven. 2001. P. 147–169.

Griffith S. The Monks of Palestine. – *Griffith S.* The Monks of Palestine and the Growth of Christian Literature in Arabic / The Muslim World. 1988. № 1. Vol. LXXVIII. P. 1–28.

Grumel V. La chronologue des patriarches Grecs. – *Grumel V.* La chronologie des patriarches Grecs de Jerusalem au XIIIe siecle / Revue des Etudes Byzantines. T. XX. 1962. P. 197–201.

Haddad R. On Melkite passage to the Unia. – *Haddad R*. On Melkite Passage to the Unia: the Case of Patriarch Cyril al-Za‘im (1672–1720) / Christians and Jews in the Ottoman Empire. N.Y.-L. 1982. Vol. 2. P. 67–90.

Haddad R. Syrian Christians. – *Haddad R.* Syrian Christians in Muslim Society. An Interpretation. Princeton. 1970.

Heyberger B. – Heyberger B. Les Chretiens du Proche-Orient au temps de la reforme catholique. P. 1994.

Hitti P. – Hitti P. History of Syria. N.Y. 1951.

Hiyari M. – Hiyari M. Crusader Jerusalem 1099–1187 AD / Jerusalem in History. N.Y. 1990. P. 130–176.

Hopwood D. – Hopwood D. The Russian Presence in Syria and Palestine. 1843–1914. Church and Politics in the Near East. Ox. 1969.

Humphreys S. – Humphreys S. From Saladin to the Mongols. The Ayyubids of Damascus. 1193–1260. N.Y. 1977.

Icones Arabes. – *Mere Agnes-Mariam de la Croix*. Icones Arabes mysteres d'Orient. S.l. 2006.

Immerzeel M. Divine Cavalry. – *Immerzeel M.* Divine Cavalry: Mounted Saints in Middle Eastern Christian Art / East and West in the Crusader States. III // OLA. 125. Leiden. 2003. P. 265–286.

Inalcik H. Ottoman Methods of Conquest. – *Inalcik H*. Ottoman Methods of Conquest / *Inalcik H*. The Ottoman Empire: Conquest, Organization and Economy. L. 1978. P. 103–129.

Inalcik H. The Status of the Greek Orthodox Patriarch. – *Inalcik H*. The Status of the Greek Orthodox Patriarch under the Ottomans / *Inalcik H.* Essays in Ottoman History. Istanbul. 1998. P. 195–218.

Iorga N. Byzantium after Byzantium. Iasi – Ox. – Portland. 2004.

Irwin R. – *Irwin R.* The Middle East in the Middle Ages. The Early Mamluk Sultanate 1250–1382. L. 1986.

Jotischky A. – *Jotischky A.* Greek Orthodox and Latin Monasticism around Mar Saba under Crusader Rule / The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present. Leuven. 2001. P. 85–96.

Karalevskij C. Antioche. – *Karalevskij C.* Antioche / DHGE. T. III. Col. 585–703.

Karalevsky C. Bostra. – *Karalevsky C.* Bostra / DHGE. T. IX. Col. 1399–1405.

Kilpatrick H. – *Kilpatrick H.* Macarius Ibn al-Za'im and Bulis Ibn al-Za'im (Paul of Aleppo) / Essays in Arabic Literary Biography 1350–1850. Wiesbaden. 2009. P. 262–273.

Korobeinikov D. – *Korobeinikov D.* Orthodox Communities in Eastern Anatolia in the Thirteenth to Fourteenth Centuries. P. 2 / Al-Masaq. Vol. 17. Nr. 1. March 2005. P. 1–29.

Le Strange G. – *Le Strange G.* Palestine under Moslems. Beirut. 1965.

Levenq G. Athanase II – *Levenq G.* Athanase II / DHGE. T. III. Col. 1369.

Levenq G. Athanase III. – *Levenq G*. Athanase III / DHGE. T. III. Col. 1369–1374.

Levenq G. Athanase IV. – *Levenq G*. Athanase IV/ DHGE. T. III. Col. 1374–1376.

Lewis N. Nomads and Settlers. – *Lewis N.* Nomads and Settlers in Syria and Jordan. 1800–1980. Cambr., 1987.

McAdam H. – *Mac Adam H.I.* Settlements and Settlement Patterns in Northern and Central Transjordania, ca 550-ca 750 / The Byzantine and Early Islamic Near East. Ed. G. King and A. Cameron. Nr. 2. Princeton. 1994. P. 49–94.

Masters B. – *Masters B.* Christians and Jews in the Ottoman Arab World. The Roots of Sectarianism. Cambridge. 2001.

Meinardus O. – *Meinardus O.* Coptic Christianity, Past and Present / *Capuani M*. Christian Egypt. Coptic Art and Monuments Through Two Millenia. Cairo. 2002. P. 8–20.

Moosa M. – *Moosa M.* The Maronites in History. Syracuse. 1986.

Muller C., Pahlitzch J. – *Muller C., Pahlitzch J.* Sultan Baybars I and the Georgians in the Light of New Documents, Related to the Monastery of the Holy Cross in Jerusalem / Arabica. T. LI. Fasc. 3. P. 258–281.

Nasrallah J. Chronologie. 1250–1500. – *Nasrallah J.* Chronologie des patriarches melchites d`Antioche de 1250 a 1500. Jerusalem. 1968.

Nasrallah J. Chronologie. 1500–1634. – *Nasrallah J.* Chronologie des patriarches melkites d'Antioche. 1500–1634. Jerusalem. 1959.

Nasrallah J. Eutheme Saifi. – *Nasrallah J.* Eutheme Saifi / DHGE. T. 16. Col. 64–74.

Nasrallah J. HMLEM. – *Nasrallah J.* Histoire du mouvement litteraire dans l'eglise melchite du Ve au XXe siecle. T. 2(1) – 4(2). Louvain–P. 1979–1989.

Nasrallah J. Souvenirs de St. Paul. – *Nasrallah J.* Souvenirs de St. Paul. Damas. 2001.

Neale J. – *Neale J.M.* A History of the Holy Eastern Church. The Patriarchate of Antioch. Rivingtons. 1873.

Nicol D. – Nicol D. The Confessions of a Bogus Patriarch: Paul Tagaris Palaiologos, Orthodox Patriarch of Jerusalem and Catholic Patriarch of Constantinople in the Fourteenth Century / Journal of Ecclesiastical History. Vol. XXI. Nr. 4. October 1970. P. 289–299.

Pachini A. – Pachini A. Socio-Political and Community Dynamics of Arab Christians in Jordan, Israel and the Autonomous Palestinian Territories / Christian Communities of the Arab Middle East. The Challenge of the Future. Ox. 1998. P. 259–285.

Pahlitzsch J. – Pahlitzsch J. Georgians and Greeks in Jerusalem (1099–1310) / East and west in the Crusader states. Context – Contacts – Confrontations. III // OLA. T. 125. Leuven. 2003. P. 35–52.

Pahlitzsch J. Athanasios II. – *Pahlitzsch J.* Athanasios II, a Greek Orthodox Patriarch of Jerusalem (c.1231–1244) / Autour de la premiere croisade. Ed. M. Balard. P. 1996. P. 465–474.

Peri O. – *Peri O.* Christians under Islam in Jerusalem. The Question of the Holy Sites in Early Ottoman Times. Leiden. 2001.

Peristeris A. – *Peristeris A*. Literary and Scribal Activities at the Monastery of St. Sabas / The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present. Leuven. 2001. P. 171–177.

Philipp Th. – *Philipp T.* Syrians in Egypt. Stuttgart. 1985.

Piccirillo M. – Piccirillo M. The Christians in Palestine during a Time of Transition: 7th – 9th Centuries / The Christian Heritage in the Holy Land. L. 1995. P. 47–56.

Popović S. – Popović S. Sabaite Influences on the Church of Medieval Serbia / The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present. Leuven. 2001. P. 385–407.

Raymond A. Une communaite en expansion. – *Raymond A.* Une communaite en expansion: les chretiens d'Alep a l'epoque Ottomane (XVIe–XVIIe siecles). P. 351–372 / *Raymond A.* La ville arabe, Alep, a l'epoque Ottomane (XVIe–XVIIIe siecles). Damas. 1998.

Reifenberg A. – Reifenberg A. The Struggle between the Desert and the Sown. Rise and Fall of Agriculture in the Levant. Jerusalem. 1955.

Richards D. – *Richards D.S.* Arabic Documents from the Monastery of St. James in Jerusalem including a Mamluk Report on the Ownership of Calvary / Revue des Etudes Armeniennes. T. 21 (1988–89). P. 455–469.

Rose R. – Rose R. The Native Christians of Jerusalem, 1187–1260 / The Horns of Hittin. L. 1992.

Runciman S. – Runciman S. A History of the Crusades. Vol. 1–3. Cambr. 1968–1975.

Runciman S. The Great Church in Captivity. – *Runciman S.* The Great Church in Captivity. Cambr. 1968.

Runciman S. The Historic Role. – *Runciman S.* The Historic Role of Christian Arabs of Palestine. L. 1970.

Saliba S.M. Les monasteres maronites doubles du Liban. Paris–Kaslik, 2008.

Salibi K. The Traditional Historiography of the Maronites. – *Salibi K*. The Traditional Historiography of the Maronites / Historians of the Middle East. L. 1962. P. 212–225.

Sharon M. – *Sharon M*. Corpus Inscriptorum Arabicarum Palaestinae. Vol. 3. Leiden. 2004.

Shick R. Luxiriant Legacy. – *Shick R.* Luxiriant Legacy. Palestine in the Early Islamic Period / Near Eastern Archaeology. T. 61. Nr. 2. (1998). P. 74–108.

Slim S. – *Slim S.* Balamand. Histoire et patrimoine. Beyrouth. 1995.

Swanson M. – *Swanson M.* The Christian al-Ma‘mun Tradition / Christians at the Heart of Islamic Rule. Leiden–Boston. 2003. P. 63–92.

Todt K.-P. – *Todt K.-P.* Region und grieschisch-orthodoxes Patriarchat von Antiochea in mittel-byzantinischer Zeit und im Zeitalter der Kreuzzuge (969–1204). Wiesbaden. 1998.

Todt K.-P. *Notitia* und Diozesen. – *Todt K.-P*. *Notitia* und Diozesen des griechisch-orthodoxen Patriarchates von Antiocheia im 10. und 11. Jahrhundert / Orthodoxes Forum. 9 (1995). P. 173–185.

Vryonis S. – *Vryonis S.* The Decline of Medieval Hellinism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century. Berkley–Los-Angeles–L. 1971.

Walbiner C. Accounts of Georgia. – *Walbiner C.-M.* Accounts of Georgia in the Works of Makariyus ibn az-Za’im / Samir Khalil Samir (ed.). Actes du I Symposium Syro-Arabicum (Kaslik, septembre 1995). Vol. 2. Kaslik/Lebanon. 1996. P. 245–255.

Walbiner C. Antiochia und der Kirche von Georgien. – *Walbiner C-M.* Die Beziehungen zwischen dem grieschisch-orthodoxen Patriarchat von Antiochia und der Kirche von Georgien vom 14. bis zum 18. Jahrhundert / Le Museon 114 (2001). P. 437–455.

Walbiner C. Die Bemuhungen des Meletius Karma um den Druck arabischer Bucher in Rom. – *Walbiner C.-M*. «Und un Jesu Willen, schickt sie nicht ungebunden!» Die Bemuhungen des Meletius Karma (1572–1635) um den Druck arabischer Bucher in Rom / Studies on the Christian Heritage in Honour of Farther Prof. Dr. Samir Khalil Samir. Leuven – Paris – Dudley. 2004. P. 163–175.

Walbiner C. Die Bischofs- und Metropolitensitze. – *Walbiner C.-M.* Die Bischofs- und Metropolitensitze des grieschisch-orthodoxen Patriarchats von Antiochia von 1594 bis 1664 nach einigen zeitgenossischen Quellen / Oriens Christianus. Bd. 82. 1998. P. 99–152;

Walbiner C. Die Bischofs- und Metropolitensitze. 1665–1724. – *Walbiner C.-M.* Die Bischofs- und Metropolitensitze des grieschisch-orthodoxen Patriarchats von Antiochia von 1665 bis 1724 nach einigen zeitgenossischen Quellen / Oriens Christianus. Bd. 88. 2004. P. 36–92;

Walbiner C. Bishoprics. – *Walbiner C.-M.* Bishoprics and Bishops of the Greek Orthodox Patriarchate of Antioch in the 16th and 17th Centuries / Тарих каниса Антакийя ли-р-рум аль-уртудукс: айя хусусийя? (Специфика истории православной Антиохийской церкви). Баламанд. 1999. P. 121–134.

Walbiner C. Bishops and Metropolitans – *Walbiner C.-M.* Bishops and Metropolitans of the Antiochean Patriarchate in the 17^{th} Century / ARAM. Nr. 9–10 (1997–1998). P. 577–587.

Walbiner C. Monastic Reading and Learning. – *Walbiner C.-M*. Monastic Reading and Learning in Eighteenth-century Bilad al-Sham: Some Evidence from the Monastery of al-Shuwayr (Mount Lebanon) / Arabica. LI. 4. Leiden, 2004. P. 462–477.

Walbiner C. Pioneers of Book-Printing. – *Walbiner C.-M.* The Christians of *Bilad al-Sham* (Syria): Pioneers of Book-Printing in the Arab World / The Beginnings of Printing in the Near and Middle East: Jews, Christians and Muslims. Wiesbaden. 2001. P. 11–26.

Walbiner C. The Split of the Greek Orthodox Patriarchate of Antioch. – *Walbiner C.-M.* The Split of the Greek Orthodox Patriarchate of Antioch (1724) and the Emergence of a New Identity in Bilad al-Sham as Reflected by Some Melkite Historians of the 18^{th} and Early 20^{th} Centuries / Chronos. Nr. 7. 2003. P. 9–36.

Walbiner C. Understanding of Printing. – *Walbiner C.-M*. Some Observations on the Perceptions and Understanding of Printing amongst the Arab Greek Orthodox (Melkites) in the Seventeenth Century / Printing and Publishing in the Middle East. Ox. 2008. P. 65–76.

Zeyadeh A. – Ali Zeyadeh. Settlement Patterns, An Archeological Perspective. Case studies from Northern Palestine and Jordan / The Byzantine and Early Islamic Near East. Ed. G. King and A. Cameron. Nr. 2. Princeton. 1994. P. 117–132.

Zuhair El-Isa. – Zuhair El-Isa. Earthquake Studies of Some Archaeological Sites in Jordan / Studies in History and Archaeology of Jordan. Amman. 1982. Vol. 2. P. 229–235.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ВВ –	Византийский временник.
ЖМНП –	Журнал Министерства Народного Просвещения.
ППС –	Православный Палестинский Сборник.
ПС –	Палестинский Сборник.
ПЭ –	Православная Энциклопедия.
СИППО –	Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества.
ТКДА –	Труды Киевской Духовной Академии.
ХВ –	Христианский Восток.
DHGE –	Dictionnaire d’histoire et de geographie ecclesiastiques.
EAEHL –	Encyclopedia of Archeological Excavations in the Holy Land. Vol. 1–4. Jerusalem. 1975–1978.
OLA –	Orientalia Lovanensia Analecta.

Научное издание

Константин Александрович Панченко

Ближневосточное Православие под османским владычеством
Первые три столетия
1516–1831

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ИНДРИК»

Редактор *Н. В. Яровикова*
Младший редактор *С. Д. Боярская*
Оригинал-макет и оформление *С. Г. Григоренко, А. С. Старчеус*

Составление карт: канд. ист. наук *П. В. Кузенков*

INDRIK Publishers has the exceptional right to sell this book outside Russia and CIS countries. This book as well as other **INDRIK** publications may be ordered by
e-mail: nina_dom@mtu-net.ru
or by tel./fax: **+7 495 954-17-52**

Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции (ОКП) — 95 3800 5

ЛР № 070644, выдан 19 декабря 1997 г.
Формат 70×100 1/16. Печать офсетная.
42,5 п. л. Тираж 800 экз.

Условные обозначения

- Города
- Покинутые города
- Прочие населенные пункты
- Монастыри
- Маршруты паломничества
- Граница пустыни

0 — 20 км

2 **Антиохийский патриархат в XVI–XVIII веках**

3 **Иерусалимский патриархат в XVI–XVIII веках**

Константин Александрович Панченко (1968 г. р.)
окончил Институт стран Азии и Африки (ИСАА) МГУ в 1993 г. Кандидат исторических наук, доцент кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока ИСАА. Автор нескольких десятков научных работ по истории и культуре Христианского Востока.



Мир ближневосточного христианства почти забыт современным обществом. А между тем Христианский Восток — это часть той же Византийской цивилизации, к которой принадлежим и мы. Судьбы сиро-палестинского православия и России не раз тесно переплетались, в том числе и в те века, которым посвящена эта книга. Ближневосточное христианство, со времен Крестовых походов пребывавшее в упадке и оцепенении, в османскую эпоху пережило неожиданный расцвет — демографический взрыв, культурный подъем, активизацию внешнеполитических контактов. Книга рассматривает жизнь Православного Леванта XVI — начала XIX в. в самых разных ракурсах и пытается понять те силы и закономерности, которые определяли его развитие.